بوابة التاريخ الأبدي

المركز الأكاديمي للأبحاث

بوابة التاريخ الأبدي

(الفكرة السياسية في فلسفة التاريخ)

ميثم الجنابي

بوابة التاريخ الأبدي

(الفكرة السياسية في فلسفة التاريخ)

GATE OF THE ETERNAL HISTORY

POLITICAL IDEA IN)
THE PHILOSOPHY OF
(HISTORY

ميثم الجنابي

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث
العراق ـ تورنتو ـ كندا
The Academic Center for Research
TORONTO -CANADA
موثق بدار الكتب والوثائق الكندية
Library and Archives Canada
ISBN ؟؟؟؟؟؟؟؟

http: / /www.acadcr.com
Email: info@acadcr.com
nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2020

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان2047-7611

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Fax: +961-1-830609
Tel:+961-1-830608
tradebooks@all-prints.com
Website:www.all-prints.com

الإهداء إلى

تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

بوابة الروح الأبدية



مدير المركز الأكاديمي للأبحاث

الدكتور نصير الكعبي

التصميم والإخراج الفني

علي الحسناوي

التقويم والإشراف اللغوي

محمد وليد فليون

المقدمة

إذا كان إدراك حقيقة المطلق يحّصن الرؤية المستقبلية من التعثر أمام عقبات الزمن، فإن إدراك حقيقة التاريخ يحّصن الرؤية المستقبلية من البقاء في فلك الزمن الدائر. فالتاريخ هو مقدمة الوجود الفعلي والبدائل المستقبلية بمختلف مستوياتها ونماذجها. والقضية هنا ليست في أن عدم الأخذ بالعبرة من التاريخ سوف يجعل المرء والشعوب والأمم تكرر نفس هفواتها، ومن ثم البقاء في فلك الزمن الفارغ، بل ولأنها تقفل على العقل إمكانية الرؤية النقدية واستشراف المستقبل. ومن ثم البقاء في مراحل التاريخ المنصرمة.

فالرؤية التاريخية المستقبلية، أو ما ادعوه بتاريخ المستقبل هو ضمانة الانقاذ الدائم للرؤية المستقبلية نفسها من جهة، كما إنها تشحن الرؤية المستقبلية بقوة الإرادة، من جهة أخرى. بمعنى، إن هذا الموقف يهّذب الرؤية المستقبلية من التشاؤم وينفخ فيها روح التفاؤل المغري. ويستحيل بلوغ ذلك بدون فلسفة للتاريخ بشكل عام وفلسفة للتاريخ القومي بشكل خاص. وذلك لأن لكل قومية وأمة كبرى صيرورتها الخاصة في المسار التاريخي العام، وتجاربها الذاتية في مراحله الثقافية.

ففيما يخص المسار التاريخ العام، فإنه مشترك بالمعنى المجرد بالنسبة للوجود الإنساني. وبداية وعيه بالأسطورة واستمراره بالعقل المنطقي وتكامله بالعقل الفلسفي والعلمي. بينما تتحقق الفكرة التاريخية في مجرى تجارب الأمم بالشكل الذي يستجيب لمراحل التاريخ الثقافية.

من بدائية الرمز إلى بداية الرمز التاريخي

لقد كانت الأسطورة الحلم الأول للإنسان والبشرية على العموم. ومن ثم تعكس ملامح انفعالاتها الأولية. لكنها تتمثل أيضا في اعماقها الهواجس العميقة لتأمل ما جرى ويجري. وبهذا تكون قد تضمنت في رمزيتها البدائية على ملامح الاكتشاف الأولي لمعنى وجودها وقيمة أفعالها في الزمن. فالأسطورة بهذا المعنى تعبّر عن المرحلة الأولية في تجريد الوعي. إنها تمثل مستواه الحسي الحدسي المباشر. الأمر الذي جعل من موضوعاتها التاريخية أجزاء متناثرة في ليل الماضي، شأن نجوم الكون اللامعة. ومن ثم الخلفية الجامعة والمبرّزة لها، بوصفها ظلمة المجهول التي تتحكم في كل ما كان ويكون على انه قدرا محتوما.

وقد اعطى ذلك بالضرورة لفكرة القضاء والقدر والمصير معناه الخاص في الأسطورة. إذ ما وراء هذه المفاهيم القيمية يكمن السرّ الذي يقلق عالم الأسطورة. وهذا بدوره ليس إلا قلق البحث عن المعنى القادر على اقناع الجميع بوصفه سرّهم الخاص ويقينهم الكامل. لهذا كانت الأسطورة تحمل على الدوام معاني القوة والاندفاع والتلذذ بالانتصار والهزيمة على السواء، وذلك لأنها تجد في كل ذلك نسمات الآلهة المتعددة واشتراكها الفعال في صنع أحداث التاريخ الكبرى.

قدمت الأسطورة، بهذا المعنى، واستظهرت باطن الوعي البدائي والمشاعر المباشرة تجاه ما جرى ويجري على انه تفاؤل مطلق. وفي هذا التفاؤل افرزت عناصر اليقين المتجددة في التاريخ باعتباره مثلا إلهيا إنسانيا مشتركا. ولم يكن هذا الإبداع المتنوع للعناصر المشتركة في الأساطير القديمة سوى الشكل المناسب والأولي للدخول في معترك التاريخ الفعلي، أي تاريخ الدولة والحق والسياسة، أو تاريخ المدنية والحضارة.

وكان الدين هو الشكل الأولي المناسب، سواء في أشكالها الوثنية وتعدد

الآلهة. إذ نعثر عليه في جميع الحضارات القديمة مثل وادي الرافدين ومصر والهند والصين وإيران واليونان والرومان. بحيث تحولت الأسطورة إلى دين والدين إلى أسطورة. وفي هذه العملية المتبادلة جرت محاولات إدراك النفس، ومعنى الحياة، وقضايا الحياة والموت، والخلود والزوال، وقيمة الأفعال الكبرى، وحقائق الحق ورذائل الباطل، أي كل ما يكوّن في حصيلته الواقعية والفعلية الوجود التاريخي بمخلف أشكال ومستويات صراعه الداخلي.

وما وراء كل هذا الوجود التاريخي تبلورت معالم الرؤية الأسطورية، باعتبارها المقدمة الأولية والضرورية للوعي التاريخي والمنطقي أيضا. ومن ثم لم يكن بإمكان هذه الحصيلة المتعلقة بوعي الذات أن تتكامل بما في ذلك في الأسطورة ما لم تكون الأمم قد قطعت في دولها مراحل المدنية الضرورية. بينما الأسطورة تعكس في حوافزها وغاياتها الآثار المتحركة للماضي في خيال الأمم وضميرها الوجداني.

فالأسطورة ليست نظرية ولا منطقا. ومن ثم فهي تفتقد إلى صيغة التفكير المنَّظم، أو المنظومة العقلية، بوصفه النموذج الأعلى للتفكير المنطقي. إن الأسطورة تاريخ. بمعنى إن التاريخ يذوب فيها ويظهر بما في ذلك في خرافات الفكر والمواقف والتقييم، بحيث تجتمع فيها الحكمة العملية والرمز والإيحاء والقيم وكثير غيرها مما يشكل مضمون الحياة البشرية. وفي كل ذلك تبرز الملامح الأولية لوعي الذات الثقافي المتوّحد، وتجزئته الدائمة في عالم الثقافة المتغير.

وقبل أن تحصل فكرة التغير الدائم على محتواها الأعمق، باعتبارها أحد قوانين الوجود الكبرى، وقبل أن يبلغ الفكر العقلي تحرره من خرافات الأسطورة، كان لابد لها من المرور في كل دهاليز الوجود والوعي لكي تبلغ حريتها الجديدة. بمعنى تحرر العقل من السماع والانصياع الكامل له، شأن

اندهاش وتلذذ الأطفال بحكايات الأمهات والجدات. حينذاك يتخذ التغير والتبدل في المواجهات والكفاح والخنوع والانتصار والهزيمة والأفراح والأحزان، باختصار في كل متناقضات الوجود الحي، هيئته المستقلة في الوعي المتأمل لما حدث ويحدث. عندها يظهر بالضرورة السؤال والفكرة المتعلقة بالقوة القائمة وراء كل ما يجري. ولعل قوة القضاء والقدر من بين أكثرها فاعلية وجاذبية. والسبب يقوم في أن كل الأفعال ونتائجها تجري في مسار يتخلله بالضرورة انقطاع سريع أو طويل. وهي الفترة التي تتطابق مع فكرة السرّ القائم وراء الأحداث ككل. إذ ليست فكرة القضاء والقدر وما يلازمها من إرادة وتحدي سوى الصيغة المعقولة لامتلاك المعنى بوصفه السرّ الآسر في كل ما جرى ويجري وسيجري.

ومفارقة الأسطورة والفكرة الأسطورية تقوم في استبدالها للعقل والمنطق في الرؤية بأسلوب «التشويش» الخيالي، الذي تبتدع فيه ومن خلاله مختلف صيغ الاحتكاك بالواقع وتجاوزه إلى عوالم الوجود غير المرئية، أي كل ما يدغدغ الخيال التاريخي للأمم في مراحل تكونها المدني والثقافي. إذ ليس التكون الثقافي للأمم سوى الاستظهار الواقعي والرؤية الفاعلة للأنا الثقافية في وحدة مقوماتها المادية والروحية بوصفها كيانا تاريخيا متحققا في الدولة. والمقصود بالأسطورة هنا هي أساطير الثقافات الحية الكبرى، أي تلك التي تجاوزت في آرائها ومواقفها ضيق الأفق المحلي، أي بدائية الرمز. وكذلك تلك التي أبدعت في وحدة نسيجها الأسطوري مساعي البحث عن الحقيقة والخلود، وكذلك تلك التي استطاعت أساطيرها المساهمة في إبداع منظومات الفكر العقلي والتأمل الفلسفي.

وإذا كان من الصعب الآن تحديد مكونات هذا الاستظهار كما جرى بالفعل في دهاليز وعي الذات الأسطوري للأنا الثقافية، فإن الأمر الذي لا شك فيه يقوم في تمثلها الحسي والحدسي لعلاقتها بنفسها وبالعالم

المحيط. وفي هذه العلاقة المتبادلة مع العالم المحيط تبلورت عناصر الوعي التاريخي. واتخذت في بادئ الأمر كما لو أنها جزء من العلاقة الحية بين الإنسان والوجود. فالإنسان القديم لم يعرف الموت في الأشياء ولم يره فيها. فقد كانت الفكرة السائدة والمسيطرة في وعيه الوجودي هو امتلاء الحياة وتموجها الدائم في كل موجود من حجر وشجر وظل وظلام ونور وشعاع. أما علاقته بها فيعادل معنى الاكتشاف الدائم لها على أنها مقابله الحي. وقد كانت هذه العملية من حيث طابعها التاريخي، الصيغة المقلوبة للأنا الثقافية. فهو يكتشف في كل معاناة ومعايشة أناته على أنها وجود آخر. وهي عملية معقدة من حيث تأثيرها في الوعي. لكنها تساعد على تعميق شعور الارتباط بالكلّ. وفي الوقت نفسه تعمل على تهشيم هذا الكلّ من خلال ارجاعه إلى معادلة العلاقة الحية بين وجودين: أنا وأنت.

وشكلت هذه المقدمة الاطار الذي حدد بالضرورة صيغ إدراك مظاهر الوجود والنفس. إذ حددت سيطرة فكرة الحياة والحركة في كل موجود «سيولة» التعامل معها على أنها تيار ساري أو فعل سحري. مما أدى إلى تهور الخيال الجامح، ومن خلاله إثراء «منطق» المقارنة، باعتبارها الدرجة الدنيا للتفكير المنطقي. لهذا استعاض الإنسان القديم أو الجماعات والأقوام الأولية عن التحليل المنطقي ولضم الأفكار بالقصص والحكايات، ومن وراءها أسطورية الرؤية. فسقوط المطر بعد جفاف طويل كان يجري تصويره في الأسطورة البابلية على انه فعل الطائر العملاق (امدوغود)، المنقذ الذي قضى على «ثور السماء» الذي أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة. كل ذلك يكشف عن أن الأسطورة حتى حالما ترتمي في بحر الخيال والأوهام، فإنها لم تنس ولو للحظة واحدة رؤية ساحل اليقين. فهي تكشف في حسها وحدسها ويقينها عما ينبغي الاعتراف به وليس الدفاع عنه.

وبهذا تقترب الأسطورة من الشعر، أو أنها نفسها الصيغة الشعرية

بفعل تداخل الاثنين في الأسلوب والغاية. فكلاهما ينحدر صوب الأعماق ويغوص فيها لكي يتسامى عليها. وكل منهما يدعي المطلق في احساسه وحدسه. ووراء هذه «المغالطة» المنطقية تكمن «سفسطة» التاريخ الطبيعية. فالوعي الأسطوري يبحث هو الآخر عن نقطة البداية (الأصل) والنهاية (التاريخ). ويكتشف في هذا البحث وحدة الفوضى والنظام، والظلم والعدالة، والحق والباطل، أي كل تناقضات الوجود في وحدتها، كما لو أنها تجل لحركة الطبيعة وتعاقب تجليتها الزمنية من ليل ونهار وحرارة وبرودة وصيف وشتاء وربيع وخريف، أي كل ما أعطى له واستثار فيه وحي الهرمية المبدعة في الكون. وسوف تدخل كل ذلك في الوعي الفلسفي الأولي.

وقبل ان يصل الوعي الى هذه النتيجة وإدراكها المناسب كان ينبغي له ان يمر بدهاليز الوعي الاسطوري. فالوعي الأسطوري هو بداية الوعي التاريخي وذروة تحلله في الوقت نفسه، لأنه وضع العقل الإنساني أمام مهمة التأمل النقدي أو رفع أساطيره إلى عالم ما وراء الطبيعة (الآلهة ثم الله الواحد) وفيها جرى تنوّع وتجّمع الرؤية التاريخية في أصنام ومراكز عبادة وكعبات وهياكل هي ممر إلى ما وراء الطبيعة من خلال التضحية بالنفس والإنسان والحيوان والشجر والحجر والروائح العطرة. إنها خليط اخلاط الصيرورة البشرية والكينونة الإنسانية، بمعنى الانتقال من حال الحيوان الغريزي إلى حال الحيوان العقلي.

و»نهاية الأسطورة» تفترض بالضرورة نفيها الكلي، بمعنى تذليلها بالمنطق العقلي. غير إن تذليل الأسطورة، والارتقاء بالمواقف إلى حدود المنطق وقواعده لا يعني، على الأقل بالنسبة للنظرات التاريخية، تخليها الكامل أو تحررها من أثر الأسطورة، وذلك لما لها من فاعلية خفية ومستمرة في الخيال والحدس والرؤية الرمزية. وهذا كله ما لا يمكن للفكر والتفكر التخلي عنه في تعامله مع التاريخ. بما في ذلك في تلك اللحظات التي يدعي

فيها التزامه بالموضوعية التامة.

فأثر الأسطورة في الفكر اللاحق شبيه لحد ما بأثر الطفولة في الشباب والشيخوخة. إذ على قدر الأسطورة تبلورت معالم المعمورة في تاريخها. فهي تعكس في كل ثناياها معالم التحولات العميقة في الوجود التاريخي من جهة، وإفرازها للقيم، من جهة أخرى. ففي هذه الأساليب والقيم جرى تبلور رؤيتها «المنطقية». إذ تكشف أسطورة جلجامش، على سبيل المثال، عن أسلوب التحدي وقيم الحياة الخالدة. كما نعثر في أسطورة الالياذة على نفس المسار والمذاق، بمعنى انهماكها في عوالم البطولة والتحدي والتفاؤل المغري للمصير والقدر.

إن اقتراب معضلات الأسطورة في صيغها الفكرية من حدود التفكير المنطقي، كانت تعني فيما تعنيه بالنسبة للرؤية الفلسفية عن التاريخ، اقترابها من أسلوب التفكير المنطقي في النظر إلى مختلف الحالات والظواهر والموقف منها، بمعنى إبراز هوية الذات الإنسانية واستقلالها تجاه تحديد الفعل ومضمونه وغاياته. وهو الشيء الجوهري بالنسبة للتاريخ.

لكن ما هو أكثر جوهريه يقوم في رؤية المسار الذي قطعه الفكر الإنساني في محاولاته تذليل الطابع الحسي والمضمون الحدسي للتفكير الأسطوري من خلال رفعه إلى مصاف المنطق والتعميم، باعتباره الأسلوب الضروري لبلورة المفاهيم الفلسفية، والرؤية الفلسفية عن التاريخ.

فلسفة التاريخ الثقافي

وهو ما اطلق عليه أيضا عبارة فلسفة تحقيق الفكرة التاريخية في مجرى تجارب الأمم وبما يستجيب لمراحل التاريخ الثقافية. فحالما ننظر، على سبيل المثال، إلى الشخصيات الكبرى التي اتناولها في هذا الكتاب، باعتبارها شخصيات جعلت من الفكرة السياسية قضية جوهرية في فلسفتها

عن التاريخ مثل اوغسطين وابن خلدون ومكيافيلي وهيغل وماركس ودانيليفسكي، فإننا نلاحظ أن الاختلاف النوعي بينها مرتبط باختلاف المراحل التاريخية الثقافية. من هنا تباينها الظاهري في اللغة والتعبير والأسلوب واشتراكها في تأمل التاريخ الثقافي والبحث فيه عن مصير (اوغسطين) وعبرة (ابن خلدون)، ومصدر ومعين (مكيافيللي)، وميدان العقل والروح (هيغل)، واستشراف المستقبل (ماركس) ووعي الذات الثقافي القومي (دانيليفسكي)، وتوليفها النقدي وتذويبها في فلسفتي (فلسفة البدائل المستقبلية).

ففي شخصية وابادع اوغسطين وابن خلدون تنعكس بداية ونهاية المرحلة الدينية السياسية. فاذا اكن اوغسطين يمثل بداية المرحلة الدينية السياسية (النصرانية –الاوربية)، فان ابداع ابن خلدون يمثل نهاية المرحلة الدينية السياسية (العربية الاسلامية). من هنا اختلافهما ليس فقط في ما يتعلق ببداية ونهاية المرحلة التاريخية الثقافية (الدينية السياسية) بل وبفعل تباين التجارب الثقافية المختلفة.

بينما يمثل مكيافيللي بداية المرحلة السياسية الاقتصادية في التطور التاريخي الثقافي الاوربي. اما هيغل فوسطها، بينما يمثل دانيليفسكي وماركس بداية نضوجها واستكمالها الناضج على التوالي. وعند هذا الحد يقف الفكر الفلسفي عن التاريخ عند مشارف المسار المنعقد والافاق غيرالجلية بالنسبة لآفاق التطور التاريخي اللاحق. من هنا تنوع المدارس التي لم تخرج في الاطار عما بلوره هيغل وماركس. أي أن أي منهم لن يتناول اشكاليات التاريخ المستقبلي. وهي القضية التي شكلت مضمون (فلسفة البدائل المستقبلية) التي اضع صيغتها الأولية المختصرة في هذا الكتاب. وهي فلسفة تسعى لتأسيس المستقبل بوصفه تاريخا مستقبليا يتأمل المسار التاريخي اللاحق ومراحله الثقافية الكبرى، ووعي المسار التاريخي الذاتي

بوصفه مشروعا أو مشاريع محكومة بفكرة الاحتمال العقلاني القائم في صلب الإمكانيات الضرورية المستقبلية. وسوف أنشر صيغتها الكاملة قريبا.

لهذا لم اتناول مختلف المدارس الكبرى المهمة، التي جعلت من التاريخ، والتاريخ الثقافي، وتاريخ الحضارات موضوع اهتمامها الأساسي. وذلك لأنها جميعا كانت أقرب إلى الفلسفة المكتبية. وهذا لا يقلل من قيمتها الإبداعية الكبيرة والعظيمة أحيانا، لكن أهميتها تبقى محكومة ومقيدة بالتأثير الخفي والعميق لوعي الذات التاريخي والثقافي والحضاري، أي البقاء ضمن حدود العقل النظري التأملي. اضافة لذلك، إن ظهور الكثير من التيارات الفلسفية الكبرى عن التاريخ ليس إلا نماذج متنوعة من إعادة «قراءة» التاريخ.

لكننا نعثر في الوقت نفسه على تيارات مؤثرة من الناحية السياسية، رغم طابعها المكتبي. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن الاثر المباشر وغير المباشر للماركسية. وبقدر ما ينطبق ذلك على ماكس فيبر، فإنه ينطبق أيضا على تراث التيار الفلسفي الداعي بالرجوع إلى كانط (الكانطية الجديدة) وبالأخص في مدرسة بادن واهتمامها النوعي بفكرة التاريخ وبالأخص عند كل من فيلهيلم فيندلباند وهنريخ ريكرت. والشيء نفسه يمكن قوله عن مختلف التيارات النقدية لليسار الجديد الذي اكتسح العالم على امتداد عقود، وبالأخص في ستينيات وسبعينات القرن العشرين، سواء في مدرسة فرانكفورت أو الوجودية (وبالأخص ياسبرس وتأملاته الفكرية عن التاريخ ومعنى التاريخ). وأخيرا كل نماذج وشخصيات «قراءة» التاريخ والنصوص من اجل إعادة بناء وتركيب الصورة التاريخية الفعلية للماضي والحاضر كما نراه عند غادامير وفوكو ودريدا وغيرهم. إضافة إلى مدارس التأويل الحديثة بل وحتى المناهضة للماركسية كما هو الحال على سبيل المثال

عند والت وتمان روستاو في كتابه (مراحل النمو الاقتصادي: البيان غير الشيوعي»، أي ترديده لصدى الفكرة الماركسية عن مراحل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية.

التيارات والشخصيات الحديثة

اما التيارات الفلسفية الكبيرة ومدارسها التي لعبت دورا كبيرا في بلورة اسس الرؤية النقدية العقلانية للتاريخ والثقافة والحضارات، فيعود اغلبها الى المدرسة الالمانية والفرنسية والانجليزية. فمن الناحية التاريخية والنظرية العامة يمكن تحديد أهمية وثقل مدارس الفلسفة الألمانية عن التاريخ وتأسيسي الفكرة التاريخية. ومع ذلك تكن ألمانية بالمعنى الضيق للكلمة، وذلك لأنها كانت، من حيث المنهج والرؤية، في صراع متوازي وتتنافس مع تقاليد المدرسة (التنويرية) للفرنسيين والعملية للإنجليز.

وخصوصية الفلسفة الألمانية ومدارسها بهذا الصدد تقوم في أنها مثلت من الناحية النظرية في ميدان الرؤية الفلسفية للتاريخ ما مثّلته مدارس عصر النهضة في مجال التأسيس غير المباشر لتهديم أسس ومرجعيات المرحلة الدينية السياسية وهيمنة الدين والكنيسة، وما مثّلته مدارس عصر التنوير في إرساء أسس الرؤية العقلانية والحداثة. وليس مصادفة أن تصبح الثقافة الإغريقية مثالا ملهما للثقافة الألمانية، بحيث يندر العثور على فيلسوف ألماني لم يتطرق إليها أو أن تكون بداية مساره الفلسفي. ولعل ما قاله غوته من «إننا كلنا يونانيون. ولا يمكن للمرء أن يكون عارفا ومثقفا وعصريا ما لم يكن يونانيا» سوى إحدى الصيغ البلاغية والوجدانية الشعرية عن هذه الحالة. اضافة إلى البواعث العميقة لفكرة المركزية الثقافية. من هنا إبداعها الكبير في التأسيس لإشكاليات وعي الذات التاريخي والثقافي. إضافة إلى حدس وتأسيس فكرة تنوع الثقافات وعوالمها الخاصة والأصيلة. من هنا امتلاء التقاليد الألمانية بصدد التاريخ وإشكالاته بهيمنة النظرة الفلسفية

لمساره المعقد في تجارب الأمم، على خلاف النظرة الفرنسية العقلانية عن النوع الإنساني الواحد.

فقد توصل كانط إلى الفكرة القائلة، بأن التاريخ هو ملكوت الحرية، وانه يختلف عن مسار الطبيعة. بينما نرى نيتشه مثلا نموذجيا للرؤية الفنية أو الجمالية عن التاريخ. إذ اعتبر تاريخ الروح هو التحقيق الفردي للحياة، وتجسيد الطاقة غير العقلانية في المسار العقلاني لبلوغ الغاية والأهداف. من هنا فكرة ونموذج السوبرمان، الذي وجد نماذجه الجميلة في اليونان وروما. بينما انكسر هذا الروح والشخصية خلال سيطرة النصرانية. اما المرحلة الجميلة الأخرى للتاريخ فنراها في عصر النهضة. فهو العصر الذهبي بغض النظر عما فيه من نواقص. من هنا قوله «إننا مدينون لها بكل ما هو متنور من حب المعرفة والعلوم واحتواءها». غير أن القوة المحنطة للارستقراطيات التقليدية استطاعت سد مسار هذا التيار العارم للحرية والتنوير. واستمرت هذه التقاليد قوتها الجديدة زمن الانحطاط والرجوع القهقري في القرن الثامن عشر الأوربي كما نراه في صعود الحركة النسوية والاشتراكية والديمقراطية. أما البقعة الوحيدة النيرة الباقية فهي شخصية غوته وعبقريته التي لم تحصل على أتباع وأنصار، كما يقول نيتشه.

إن التاريخ بالنسبة لنيتشه هو استمرار الانحطاط، وكل ما يجري رفعه من شعارات وقيم هي في جوهرها انحطاط. من هنا فكرته عن القيم البديلة، بما في ذلك تقويم الزمن بالرجوع إلى زمن زرادشت والانطلاق منه كما نعثر عليه في كتابه (هكذا تكلم زرادشت). والشيئ نفسه نعثر عليه في الاستلهام العميق للتراث الهندي في فلسفة شوبنهاور. وحصلت هاتين المدرستين على تأويلها وتأسيسها المتميز في ابداع اوسفالد شبنغلر، والذي وضعها في منهجه المورفولوجي، بوصفه منهج التفسير الكبير للثقافات الكبرى وتأويلها الفني(ليس العلمي الدقيق).

لقد أنتجت المدرسة الألمانية إعداد كبيرة من جهابذة العلم التاريخي والفلسفي التاريخي، امثال غومبولدت، وريكرت، وديلتي، وفندلباند، وترويلج وغيرهم. ولا يغير من اهمية وحقيقة هذا الابداع الهائل، كون الهيغلية كانت تقبع في قاع أغلب إن لم يكن جميع المدارس الفلسفية الألمانية في مواقفها من التاريخ، وفكرة التاريخ العالمي، وفلسفة التاريخ.

فقد وضع ريكرت الصيغة العامة أو البرنامج العام للعلم التاريخي، ومن ثم فلسفة التاريخ. واستند في فلسفته هذه على أساس تعميم الحصيلة المعرفية للمسار التاريخي، ومن ثم جمع تواريخ الأمم في تاريخ واحد. إضافة إلى البحث عن معنى التاريخ، واخيرا وضع الأسس المنهجية للمعرفة التاريخية.

بينما اعتقد ارنست ترويلج كما نراها بشكل خاص في كتابه (النزعة التاريخية وقضاياها. القضية المنطقية لفلسفة التاريخ)، بان ما يميز الروية الألمانية هو طابعها الديني الصوفي، كما نراه في تمحورها حول خصوصية وفردانية الثقافة على عكس الفرنسيين والإنجليز الذين وجدوا مثالهم في حركة التنوير، أي في الطابع العقلاني والشامل المبني على أساس العلوم الطبيعية والمنطقية (الرياضية). بينما بدت هذه الفكرة المنهجية بالنسبة للفلاسفة الألمان مجرد صيغة مسطحة بالنسبة للوعي الفلسفي التاريخي. اما الصفة الاخرى فهي الدخول أو التغلغل إلى جوهر الأشياء كما يقول كارل بوبر في كتابه (بؤس النزعة التاريخية). وهي الفكرة التي أشار اليها ايضا ف. فينديلباند (في كتابه الروح والتاريخ) الذي نظر إلى الفلسفة الألمانية باعتبارها الوعي التام لما تناولته الفلسفة الإغريقية القديمة، وهي الفكرة التي شاطرها كارل بوبر ايضا.

اما فيلهلم ديلتي، الذي تاثر بفلسفة الحياة التي بلور معالمها نيتشه، ومن ثم اختلاطها بالنزوع اللاهوتي بحيث ادت الى بلورة موقف ومنهج

خاص في نظرته إلى التاريخ. ووجد ذلك انعكاسه في الفكرة العامة القائلة، بان مهمة البحث الفلسفي في التاريخ تقوم في الكشف عن الطابع الشخصي الملموس والفردي والروحي المضمون في الدين والفقه والحقوق، والفلسفة والفن، اي كل ما يتحول إلى القوة الموجهة أو المحّركة للتاريخ. فالتطور، حسب ديلتي، يحتوي على معنى وقيمة وفكرة وبؤرة روحية موجهة. وبالتالي، فإن التاريخ هو تاريخ الروح وارتقاءها التاريخي الكوني. أما مضمون وغاية التاريخ عند ديلتي فيتطابقان مع منهج المعرفة والتعليم وتأثيرهما على الدولة والمجتمع. من هنا خلو فلسفته عن التاريخ من الفكرة النسبية والشكوك. ومن هنا أيضا فكرته عن أن القيم التاريخية هي التي تصبح بؤرة أو مركز الواقع الحي وتنوع ما فيه.

بينما سار اهتمام فيلهلم فيندلباند صوب خصوصية المقولات أو المفاهيم التاريخية، أي كل ما يساهم في بلورة الرؤية العلمية عن التاريخ أو ما يدعوه بملكوت الصور والأنماط. وانطلق في فلسفته عن التاريخ من أن هناك نمط تفكير صوري (من الصورة) عن التاريخ (التي سيحولها شبنغلر لاحقا الى مفهوم نمط الاشكال في تفسير التاريخ). وميّز العلم التاريخي وإشكالاته مقارنة بالعلم الطبيعي في كونه يهتم بملكوت الصور، على خلاف الطبيعي الذي تشكل القوانين ميدان اهتمامه وملكوته. ونظر إلى مفهوم التطور التاريخي، باعتباره منظومة أو مفاهيم المسار التاريخي أو العملية النفسية السببية. فالإنسانية تنتج نفسها من مختلف الشعوب والأقوام المتناثرة على سطح البسيطة بوصفها وحدة واعية لذاتها، وهو المقصود بتاريخها. ووضع هذه المقدمة النظرية العامة ومنهجها في موقفه من التاريخ الانساني وثقافاته. وحصرها في كل من أمريكا الوسطى، والآسيوية الشرقية، وحوض البحر المتوسط. وفِي هذه الأخيرة جرى بلورة أسس العلوم والفكرة العلمية (اليونان)، وفكرة الدولة والحقوق (روما)، وفكرة

الإنسانية الجامعة (أوربا). فإذا كان افلاطون يمثل شباب الثقافة، فإن كانط يمثل نضوجها، بمعنى نضوج وتنوع الثقافة، وأولوية النقد على الإبداع.

في حين أنتج ماكس فيبر وأسس وبلور فلسفته عن التاريخ بمعايير منطق التاريخ. من هنا خلوها من الأحكام القيميية. أما فكرته عن الأنماط المثلى، فهي نتاج المقارنة المبنية على أساس وجود الصفات الجوهرية المتشابهة. وإن هذه الصفات مثالية، أي لا توجد في الواقع كما هو. انه حاول البحث عن الأنماط المثالية لكل مرحلة تاريخية. وإن النمط المثالي، بالنسبة لماكس فيبر هو البناء الذي ينتج تفكيرنا. وكذلك إمكانية قياس العلاقة أو الخاصية الفردانية، أي الصلات التي تكشف عن أهميتها في خصوصيتها مثلما هو الحال بالنسبة للرأسمالية، والنصرانية، وما شابه ذلك. وكانت غايته بهذا الصدد تقوم في تأسيس الفكرة القادرة على إزالة التصور السائد والقائل بأن النمطية العادية المجردة تتطابق مع الأصل المجرد في الظواهر الثقافية. بينما لا وجود في الواقع لهذا التطابق.

إن هذا الاستعراض المكثف لبعض شخصيات ومدارس الفلسفة التاريخية الألمانية يكشف عن تغلغل الغائية والحتمية والعقلانية في مختلف مدارسها ومناهجها وشخصياتها الكبرى. إضافة إلى عمقها المعرفي ودقتها المنهجية وروحها العقلاني ونزوعها الإنساني أيضا.

فيما يخص المدرسة الفرنسية، فاكتفي بالإشارة إلى ثلاثة مدارس فكرية وشخصياتها الأساسية.

الاولى وتتجسد في شخصية جان أنطوان كوندرسيه، باعتباره الممثل النموذجي لفكرة التقدم الإنساني. ففي مواقفه ينعكس تراكم فكرة التطور والتقدم وآفاقها غير المتناهية بوصفها تمثلا لحقيقة العقل وتحقيقها غير متناه لما فيه. ووضع ذلك في كتابه عن (الصورة التخطيطية للوحة التاريخية لتقدم

العقل الإنساني). وأسس لذلك في ما اسماه بالمراحل العشر التي يمر بها العقل الانساني وهي: مرحلة النظام القبلي ومزاولة الصيد والرعي، و المعارف الأولية البدائية، وكثرة الخرافات والأوهام، وبداية نشوء رجال الدين والعرافة والكهنة والسحرة؛ والثانية هي مرحلة الانتقال من الرعي إلى الزراعة. وهنا يتقدم العقل بمختلف الميادين؛ والثالثة هي مرحلة ظهور الخط والكتابة. حيث يظهر هنا التفاوت الطبقي والنظام السياسي، وكذلك ظهور المدن وطبقة الكهنة، وتحول الدين إلى أداة بيد الكهنة للسيطرة على عقول الناس عبر نشر وزرع الجهل والأمية بين العوام× والرابعة هي مرحلة العالم القديم (اليونان) حيث يأخذ العقل النظري بالتطور، اضافة إلى ظهور وتطور الملاحظة العلمية والعملية، وفي نفس الوقت تستمر الخرافات والأساطير؛ والخامسة هي مرحلة تطور وتنوع العلوم وتخصصها. وفيها خرجت مختلف العلوم من الفلسفة القديمة، لكنها تعرضت إلى السقوط بسبب سيطرة الدين النصراني؛ والسادسة هي مرحلة ما قبل الغزوات الصليبية، حيث اخذ الشرق بالانحطاط ولكن بصورة بطيئة، بينما سار الغرب بأثر الدور الذي قام به البرابرة في القضاء على روما وتحريرهم للعبيد. حينذاك بدأت مرحلة الإقطاعية الفلاحية؛ سابعا مرحلة النهضة حتى اختراع آلة الكتابة والطباعة. وهنا يبدأ التقدم. ومع اكتشاف البوصلة والبارود جرى التغير الهائل في التاريخ الإنساني. حيث يأخذ العقل بالانتشار في مختلف الأماكن، لكنه لم يتحرر كليا من القيود؛ الثامنة وهي مرحلة طباعة الكتب. إذ اصبحت كل الاكتشافات مسجلة ومنتشرة بين الجميع؛ تاسعا وهي المرحلة التي تبدأ من ديكارت حتى الجمهورية الفرنسية. فهنا يأخذ العقل بشق الطريق والثبات الدائم؛ واخيرا مرحلة العلم. إذ لا حدود مقيدة للعقل، وفيها تبدأ آفاق غير محدودة أمام العقل المتحرر.

بينما أسس أوغست كونت رؤية للتاريخ مبنية على أساس تصنيف

الذهنية العلمية. وإن مسار هذه الذهنية التاريخي وتطورها مرّ بثلاث مراحل هي على التوالي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الإيجابية (العلمية) او الوضعية.

فالمرحلة اللاهوتية هي التي أخذ الانسان بإلباس ملامحه وصفاته على الطبيعة والحيوان والوجود ككل. وفيها جرى الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية. أما المرحلة الميتافيزيقية فهي مرحلة انتقال الوعي والذهنية من الصيغة الطبيعية المباشرة (الحيوانية والنباتية) إلى الصيغة النظرية المجردة. وهنا تظهر المقولات الفكرية والفلسفية والعلمية عن الاسباب والنتائج، والجوهر والعرض، والوقع والمثال وما الى ذلك. بينما تشكل المرحلة الإيجابية قمة التطور. إنها مرحلة التنظيم العقلاني للمجتمع والوجود ككل. كما أنها مرحلة الدراسة العلمية الدقيقة للظواهر والكشف عن أسبابها الواقعية وارتباطها. وأخيرا، إنها مرحلة المهمات العلمية وكشف القوانين وإرساء أسس الرؤية العلمية للعمل والإنتاج.

ان خصوصية الفكر الفرنسية عن التاريخ تكمن في أن المدارس التي نشأت فيها في العصر الحديث ارتبطت بطبيعة وحجم وتكرار الأزمات السياسية الحادة. فالوعي الفرنسي بما في ذلك الفلسفي هو وعي سياسي اجتماعي ملموس ذو نزوع أدبي وفني. لهذا لم تتحرر الفكرة التاريخية منذ زمن غيزو وحتى فلسفة حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، التي وضع أسسها كل من لوسين فيفر ومارك بلوك. فقد كان لهذه المدرسة تاريخها الخاص او وعيها النقدي الذي جرى التأسيس لها في (الحوليات الفرنسية) والتي لم تكن بدورها معزلة عن تأثير المدرسة السوسيولوجية لأميل دوركايم. كما يمكن العثور فيها، وبالأخص عند لوسين فيفر على أثر الفلسفة الماركسية التاريخية الاقتصادية. بمعنى تركيزها على العامل الاقتصادي في دراسة التاريخ الإنساني الملموس.

والشيئ نفسه يمكن قوله عن تيار «ما بعد الحداثة» الذي لعبت فيه الشخصيات والمدارس الفرنسية دورا محوريا. فقد كان نقدها لتاريخ التقدم والحداثة استمرارا له ولكن بطريقة مقلوبة. غير أن قيمتها الجوهرية بالنسبة للتقاليد الأوربية بشكل عام والفرنسية بشكل خاص، تقوم في محاولتها إعادة تأسيس الرؤية التاريخية بطريقة تحررها من «العقل» السابق! من هنا نقد جميع تقاليد العلم والعقل القديمة، ومحاولة تفتيت اليقين الصارم للعلم والصورة الكلية للرؤية العلمية. ومن ثم تأسيس فكرة التنوع والآفاق المتنوعة للمعرفة والحقائق. من هنا أولوية الاهتمام بالعوالم الصغرى، والاتجاهات والمجريات الجزئية، والتيارات الذرية، والحالات الخاصة، والفردية والفردانية. ووجد كل ذلك تعبيره في المنهج الذي وضعه فوكو الذي اعتبر توجه ما بعد الحداثة هو تأسيس حق الانتفاض والتمرد ضد العقل (القديم أو التقليدي أو السائد في التاريخ العقلي الأوربي).

لقد ساهمت كافة هذه المدارس وكثير غيرها ما لم يجر التطرق إليه هنا في تعميق وتدقيق الفكرة التاريخية ومناهجها الخاصة. ومن ثم إرساء وتأسيس وتعميق الرؤية العقلانية والنقدية في الموقف من الماضي والحاضر. ومن ثم كان بإمكانها التأثير بصورة غير مباشرة في الحياة السياسية، لكنها لم تنظر إلى هذه المهمة، كما لو أنها مهمتها العملية.

لهذا لم اتناول في هذا الكتاب سوى بعض الفلسفات التي لعبت دورا سياسيا كبيرا في تاريخ الأمم والتاريخ البشري ككل. وذلك لأنها كانت تضع في صلب تصوراتها وهمومها وغاياتها مهمة تنشيط الإرادة العملية للتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، أي تلك التي ساهمت وتساهم في تأهيل المجتمعات والأمم للانتقال من مرحلة تاريخية ثقافية إلى أخرى أرفع. لكنها تختلف في تأسيسها لهذه المهمة التاريخية وغاياتها. ومع ذلك لم يستطع أي منها التحرر من ثقل الرؤية السياسية والأيديولوجية في

الموقف من التاريخ.

أما ما اسعى إلى تأسيسه فهو فلسفة للتاريخ تقوم في استمداد الفكرة السياسية ومهماتها من التاريخ العام (قانون المسار التاريخي الثقافي) والتاريخ القومي (منطق العقل الثقافي) بوصفها تجربة ثقافية ضمن هذا المسار، وليس بالعكس.

ميثم الجنابي

فلسفة التاريخ اللاهوتي عند القديس اوغسطين

فلسفة التاريخ اللاهوتية

إن الانتقال التاريخي الهائل الذي احدثته النصرانية في كافة نواحي الحياة، والذي جرى وتزامن مع مرحلة الانحطاط الشامل للإمبراطورية الرومانية يعادل معنى الانتقال التاريخي من المرحلة الثقافية الدينية (الرومانية) إلى المرحلة الدينية السياسية.

فقد استنفذت المرحلة الثقافية الدينية التي جسدت الإمبراطورية الرومانية نموذجها الأكبر والأرقى والأخير طاقتها الذاتية. ووقفت من حيث طموحها وأهدافها عند نهايتها لكي تبدأ بالتحلل والانحدار، الذي وجد في النصرانية القوة الجديدة للتحدي والإرادة بروحها الديني وغايتها في إعادة ترتيب الأشياء والوجود حسب «منطقها» أو عقلها الثقافي الخاص، أي كل ما أدى لاحقا إلى هيمنة النصرانية وكنيستها، باعتبارها الصيغة المجردة لوحدة الدين والدنيا بصيغتها النصرانية، أي نمطها السياسي الخاص وثقافتها التاريخية. فقد كانت الفكرة الدينية النصرانية حاملة هذا الانتقال التاريخي الثقافي. تماما كما ستفعل الفكرة الدينية الإسلامية في نقل العرب (ولاحقا الشعوب الإسلامية) إلى المرحلة الدينية السياسية. غير أن اختلاف المقدمات والنمط الديني العقائدي العملي قد ادى إلى اختلاف منطق تطورهما الثقافي.

وخصوصية العقل الثقافي الذي تبلور في مجرى القرون العديدة لظهور وتطور وتبلور واستتباب الديانة النصرانية وهيمنتها السياسية تقوم في

مفارقة ضمور الأبعاد السياسية المباشرة والعلنية والظاهرية فيها. ولعل صيغتها اللاهوتية «المتسامية» بهذا الصدد تقوم في عقيدة صلب المسيح وبعثه. إذ نعثر فيها من الناحية التاريخية الثقافية والسياسية، على تعبير لاهوتي عن صلب النصرانية وإعادة بعثها من خلال استعبادها السياسي. بمعنى السيطرة من خلال الليونة والخنوع. ومن ثم بلورة تقاليد الباطن الأخلاقي.

فقد امتصت الدولة الرومانية أبعاد الاحتجاج الاجتماعي والسياسي للنصرانية الأولى من خلال العنف الشامل والمنظم. بحيث جعلت من زمن الخنوع و»المحبة» تاريخ القمع السياسي الهائل. وأدى ذلك إلى ترويض النصرانية وتحويليها إلى لاهوت الخضوع والخشوع، بما في ذلك عبر الاستهزاء الدائم والشامل تجاه كل ما فيها. وذلك لأن النقد الروماني للنصرانية كان يصب في تيار تسخيفها العقلي والأخلاقي. من هنا ظهور وتلازم تيار الإنزواء والخلوة الروحية وتيار التبرير المدافع عن عقائد النصرانية وقيمها.

من هنا كان التيار الفكري الفلسفي واللاهوتي والديني والعملي يصب في اتجاه «تبرير» الفكرة النصرانية ومبادئها وقيمها بدأ بترتوليان وفلسفته المفارقة مرورا بآباء الصحارى والقفار أمثال جوستين الشهيد، وانطونيوس الكبير، وأفرام السوري، وفاسيلي الكبير، وغريغوريوس اللاهوتي، وغريغوريوس النيسي، وانتهاء بآباء الكنيسة أمثال أورجين وكليمنت وغيرهم. فإذا كان تيار الخلوة والانزواء قد أرسى الأسس الروحية والأخلاقية للديانة النصرانية، فإن تيار التبرير والدفاع ساهم في إرساء الكثير من مفاهيم وقواعد وقيم النصرانية قبل أن تتكامل بصيغتها «الرسمية» بعد المجمع النيقي.

فهي المرحلة المديدة والمعقدة والمليئة بالآم الروح والعقل والجسد، التي قدّم النصارى اعداد لا تحصى من التضحيات و»الذبائح» على محراب

كفاحهم الشاق من اجل «الخلاص». وقد كثف أوغسطين نفسه هذا الزمن الشاق عبر تركيزه على معنى الذبيحة الحقيقية، باعتبارها كل عمل يقوم به المرء لكي يتحد «بالله اتحادا مقدّسا»[1]. واعطى لهذه الفكرة نموذجها الخالص والتام في شخصية المسيح، بوصفه «الوسيط الحقيقي بين الله والناس» عندما اتخذ «صورة العبد» والإنسان القابل على مثال الله، الذي « فضّل أن يكون الذبيحة بدلا من أن يقبلها»[2].

إن هذه الصيغة المتسامية لأحداث الزمن الغابر ومجراه الطبيعي قد لّفت كل شيئ. فحتى عبارات «العهد القديم» و»العهد الجديد» التي ابتدعها ترتوليان، والتي ارتقت لاحقا إلى مصاف «الكتاب المقدّس» لم تكن في بداية الأمر أكثر من «كتاب مبتذل» حسب وصف التقاليد الرومانية المتأثرة بخطب وبلاغة شيشيرون في موقفها منه. بل يمكننا رؤية الترجمة الحرفية «للكتاب المقدس» مؤشرا على عناد الروح الإيماني وليس جمال الروح البلاغي. بعبارة اخرى، إن رفع هذه الصيغة الحَرفية والولع بالإبقاء عليها في كل اللغات بغض النظر عن اختلاف وتباين العبارة وتركيبها المنطقي والجمالي يعكس ما اسميته بالعناد العقلي المناهض للعقل، لكي يفسح المجال أمام الإيمان لكي يكون بداية ونهاية كل عقل ووجدان. وهذا أمر سبق وأن بلور أسسه المنهجية والمعرفية والإيمانية تيرتوليان في عباراته المفارقة والعميقة وغير العقلانية عن المسيح والصلب والبعث والإيمان وغيرها. مثل قوله، بأنه «ما بعد المسيح لا حاجة للفضول، كما انه لا حاجة للبحث بعد الإنجيل»، وكذلك قوله «لقد صلبوا ابن الله، ولا نخجل لهذا الفعل مع انه خزي. لقد مات ابن الله، وهو يقين لا يمكن قياسه على شيئ. وبعد دفنه بعث حيا. وهو أمر لا شك فيه وذلك لأنه مستحيل»، وما شابه ذلك. إن هذا العناد

(1) أوغسطين: مدينة الله، دار الشروق، بيروت، ط2، 2006، ج2، ص464.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص490.

العقلي للاعقلانية يعكس ثقل الإيمان والذوبان فيه، الذي كان بمعنى ما ردا وجدانيا وفلسفيا على نوعية الأزمة المعرفية والأخلاقية التي مر بها. بحيث دفعته صوب الصيغ الوجدانية الأكثر غلوا «للبرهان» الفلسفي المقبول بين النصارى. والشيئ نفسه نلاحظه عند اوغسطين.

وليس مصادفة أن تصبح كلمة المقدس الاكثر انتشار واستعمالا. إذ فيها ومن خلالها وغاياتها كان يجري «تهذيب» الواقع وخشونته المخزية أحيانا، إضافة إلى رمي العقل وراء حائط الإيمان الصلب لكي لا تعود مرة أخرى دعاوي العقل للشك والتدليل والبرهان، أي كل ما يمكنه تثليم قيمة الإيمان وأوليته على كل ما عداه. لهذا نقف أمام قديسون وقداسة في كل شيئ. بل إن الدول النصرانية اللاحقة امتصت فكرة المقدس من خلال اطلاقها على اسماء دولها (الإمبراطوريات المقدسة). بحيث أصبحت كلمة المقدس تلّف كل شيئ: الناس والدولة والكنيسة والكتاب، أي كل ما كان بإمكانه أن يكون تعويضا روحيا عن فقدان القدرة السياسية التي كانت تعتمل في بواعث النصرانية الأولى.

كان الأساس المنهجي لكل هذه الحصيلة في فكر أوغسطين مبنيا، شأن كل من سبقه من شخصيات الفكر النظري والعملي النصراني (قديسو الصحارى والقفار وآباء الكنيسة) على أساس حل طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين، أو العقل والإيمان. وبغض النظر عن اخلافاتهم وخلافاتهم بهذا الصدد، إلا أن الفكرة المشتركة تقوم في جعل الفلسفة خادما لللاهوت، والعقل للإيمان، والواقع للعقائد، والتاريخ الفعلي لأساطير الدين.

انطلق أوغسطين من تراث كبير بهذا الصدد أسست له المدرسة الاسكندرانية بدأ من فيلون وانتهاء بأورجين وكليمنت. غير أن الحلول التي قدمها أوغسطين تتجاوز آفاق هذه المدرسة المحدودة بين الانزواء في قضايا التأويل العقلي للنصوص الدينية والإفراط الشكلي في تنظيمها. رغم

أنها لم تهمل الكثير من القضايا الاجتماعية والأخلاقية. لكنها مع ذلك كانت مهمومة بالدفاع والتبرير. بينما اتخذت عند أوغسطين بعد انتصار النصرانية وهيمنتها الرسمية في الدولة، على الأقل بمعايير الروح والمبادئ، صيغة الهجوم النقدي وتأسيس البدائل.

كانت الفلسفة عمود الكينونة العقلية والروحية للثقافة «الوثنية» الإغريقية والرومانية. وقد أدرك أوغسطين هذه الصلة التي سبق له وأن تربى بها وعليها قبل انكساره العقلي، شأن تريتوليان، بعد أن مرّ بمختلف تيارات العصر الكبرى من فلسفية (أرسطية وافلاطونية وافلاطونية محدثة ورواقية) ودينية (من وثنية ومانوية فارسية) وفرق نصرانية عديدة (من اريانية ومونتانية وغيرها)، وتحوله الجذري صوب الرؤية الدينية النصرانية وعقائدها الإيمانية. ووضع ذلك في موقفه العام من الفلسفة. إذ اعتبرها في الأصل ليست رومانية بل إغريقية. وإن كان لابد من اعتبارها رومانية، كما يقول أوغسطين، فلأن اليونان أصبحت مقاطعة في الإمبراطورية الرومانية. ومهمتها الأساسية تقوم في نشر ما يسميه أوغسطين باختراعات البشر وليس نشر التعاليم الإلهية. ومع انه لا ينكر ما لفضل عبقريتهم ونبوغهم الحاد الذي يجد تعبيره الكبير في اكتشافاتهم العقلية لما تخفيه الطبيعة من أسرار وما ينبغي القيام به أو تجنبه في مجال السلوك الاجتماعي. بل أن بعضهم اكتشف حقائق عظيمة، كما يؤكد أوغسطين، لكنها اكتشافات جرت بعون الله إياهم ومدهم بقدرة المعرفة. لكن ضعفهم البشري دفعهم صوب الغواية والضلال، التي جرى الكشف عنها بفضل العناية الإلهية، عبر الكشف عن كبرياءهم بواسطة أولئك الذين بينوا لهم بأن سبيل التقوى هو الذي يرفع البشر إلى السماء[1].

إننا نقف هنا أمام موقف من الفلسفة يتسم بشقين، الأول ايجابي

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص70.

من خلال ربطها بالعبقرية الإنسانية. لكنه يعتبر الجهود العقلية الإنسانية واجتهادها النظري مجرد تعبير عن الضعف البشري نفسه. ومن ثم لا توصل إلى الحقيقة. والثاني، أن الحقيقة يوفرها الإيمان بالعناية الإلهية. بمعنى أولية وأفضلية الإيمان على العقل. من هنا رفعه الفلاسفة الذين اقروا بالإلوهية إلى مراتب عليا هي عين الحق والنور. فهو لا يجد خلافا بين تصورات الدين وأولئك الفلاسفة الذين اعتبروا «إن سعادة الأرواح الخالدة وسعادة الإنسان تنبع من مصدر واحد»، هو مصدر الآلهة التي تنورهم بنور عقلاني[1]. وفي حالات أخرى نراه يدافع عن افلاطون والفكرة الافلاطونية ولكن من منطلق افضليتها على التقاليد الوثنية. إذ اعتبر من الأفضل والأحسن مطالعة افلاطون من أن يحضر أحدهم لرؤية بتر الاعضاء التي يقوم بها الكهنة في هياكلهم. من هنا قوله بأن قراءة كتاب الشرائع الإلهية لأفلاطون أفضل من تلك المدائح العقيمة وترتيباتهم التي وضعها اسلافنا[2].

غير أن هذه المقارنات والتقييمات تضمحل أمام الموقف المبدأي الذي وضعه أوغسطين في علاقة النصرانية بالفلسفة. من هنا مطالبة اتباعه الجدد بقراءة «الانبياء والإنجيل المقدس وأعمال الرسل ورسائلهم» فقط. إذ لا مكان فيها «للضجيج الباطل الذي تثيره المماحكات الفلسفية». فهي القراءة التي تجعل المرء يستمع إلى «الصوت الصاعق للمعجزات الإلهية»[3]. «فالكتاب المقدس» على خلاف العقل، كما يقول أوغسطين «يتضمن كل ما يلزم بشأن الشهوات. انه يدعو العقل إلى الخضوع لله. ويخضع الشهوات للعقل لكي يضبطها ويروّضها ويجعلها أسيرة البرّ»[4].

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص458.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص71.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص87-88.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص425-426.

إن اولوية وجوهرية الإيمان مقارنة بالعقل هي المقدمة المنهجية التي تمثلها أوغسطين من تقاليد اللاهوت النصراني السابق، لكنه دفعها صوب التأسيس الأوسع للمواقف تجاه كافة قضايا الوجود الطبيعي والإنساني والإلهيات. بمعنى حشر فكرة الإيمان والقيم الدينية في صلب الرؤية والمواقف والتحليل والتأويل والنقد والتأسيس. ففي موقفه من تفكير الفلاسفة على مثال إشكالية الحق والباطل تجاه فكرة السعادة يشدد على استحالة بلوغ السعادة الحقيقة بدون توّحدها بالحب التقي النقي لله. فالفكرة الفلسفية نفسها وتفكير الفلاسفة محكوم من حيث الأصل بما اسماه أوغسطين «بالضلالات الشعبية الباطلة». وهي الفكرة التي وجد نموذجها في «قول الرسل:تاهوا في ظلام تفكيرهم»[1]. بمعنى إن الفكرة المنطقية واجتهاد العقل ما هو إلا استماع واستمتاع بضلال العوام! مع إن ابسط مظاهر الفكر والتفكير والفكرة تشير إلى العكس. بمعنى انتماء الوعي الفلسفي الى الخواص بالمعنى الذهني، بينما الدين والإيمان هو من اساطير العوام. الا إن هذه الحالة الجلية لم يعد لها قوام في مجمل الذهنية والنفسية السائدة آنذاك، وبالأخص قبيل وبعد سقوط روما الذي أثار كل زوبعة الوجود التاريخي والثقافي، والتي وجدت تعبيرها النموذجي في اللاهوت الأوغسطيني وموقفه من الفلسفة. فهي المهمة التي كانت تسعى لبلوغ الغاية الجوهرية للتفكير اللاهوتي والديني الفلسفي من خلال ارجاع كل إشكاليات الوجود المعقدة إلى صيغ بلاغية وأساطير الأولين ومذاق العوام. وقد كان أسلوب ارجاع المفاهيم والمقولات ومنطقها الذاتي إلى بلاغة «الكتاب المقدس» الركيكة وعجنها في منظومة القيم هو أحد نماذجها.

لقد جرى إرجاع التفكير إلى قاع الضمير الملتهب بنار الإيمان والعوام عبر محاصرته بمفاهيم القيم. بحيث تحولت منظومة القيم إلى منظومة

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص457.

المنطق. وهو «منطق» يستجيب لماهية الإيمان الديني ويتجاوب معه في كل شيئ. وفي افضل نماذجه النظرية لا يتعدى كونه تأويلا محترفا لا غير. من هنا يمكن فهم فكرة أوغسطين عما اسماه بعلاقة الشعور الباطني بالعقل. اذ نراه يعتبر الشعور الباطني قوة تخدم العقل حالما يكون ما يوحي به موافقا للبرّ والإحسان[1].

إن صعود الباطن الأخلاقي وقوة الروح الإيماني وتشبعهما بفكرة المحبة هو الذي يجعل من كل علم أخر لا قيمة له مقارنة بها. من هنا يمكن فهم استنتاجه القائل، بأن «علم الأشياء المحسوسة والزمنية، من وجهة نظر القديسين، هي علوم حقيرة»، وذلك لأن «محبة الله بالنسبة لهم هي حبهم الوحيد. وهو سرّ تقدّسهم»[2].

من هنا تحول الإيمان بالله ورموز الإيمان النصراني ومنظومة قيمها إلى مصدر الفهم والرؤية والتأسيس والمواقف النهائية. ففي موقفه من قضايا المجد، المميزة والكبيرة بالنسبة للذوق والقيم الرومانية، نراه يشدد على أن المجد من الله ولله. وذلك لأن مقاومة الشهوة، كما يقول اوغسطين، أفضل من الاستسلام لها. وبقدر ما يسمو الإنسان يقترب من الله بالتشبه به. مع اقراره باستحالة استئصالها كليا من الإنسان في هذه الحياة»[3]. من هنا استنتاجه، بأن المجد البشري باطل، بينما المجد الحقيقي يقوم في ارضاء الله ورضاه. ووضع هذه الفكرة في اساس بعض مواقفه الاجتماعية مثل قوله، بأن الحرية الصحيحة هي التي تحررنا من نير الخطيئة والموت والشيطان. وهي التي ينبغي أن تدفعنا صوب تعدى المصالح الانانية المحصورة بالأبناء

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص426

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص449.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص247.

تجاه «تبني فقراء المسيح بمثابة عائلتنا»[1]. بل ونراه يدفعها صوب ما يمكن دوعته بالشيوعية النصرانية عندما شدد على ضرورة وضع الثروات الخاصة بخدمة الغايات السامية، استنادا إلى قول الرسل «ألا يقول أي منهم انه ملكه الخاص، بل هو الملك المشترك، حيث يوزع لكل واحد حسب حاجته»[2]. بمعنى نفي الملكية الخاصة وإخضاعها للمصالح العامة عبر تطبيق شعار «من كل حسب امكانيته ولكل حسب حاجته»، اي كل ما سيقول به ماركس بعد ألف وخمسائة سنة! والشيء نفسه يمكن قوله عن قضايا الحق المتنوعة. فالذين يعملون من اجل الحياة الأبدية، كما يقول اوغسطين، لا يفكرن بالحصول على ممالك الأرض وأمجادها. وبالضد من ذلك، من يسعى لهذا الغرض فهو ممن حصل على رضا الشيطان. وهو الفرق بين الأبدية والزمن العابر. فالأوائل محكومون في نظرتهم للحق والباطل بمعايير الأبد، بينما الثواني يحكمون على ذلك «بالنجاح في الأمور الزمنية»، أي الدنيوية[3]. ووجد في ذلك نموذجان يحكمان سلوك البشر، انطلاقا مما اسماه باعتياد «الباطل على محاربة الحق. وهو ما يؤكد هلاك الإنسان»[4]. ومن ثم لا بديل لذلك إلا بإتباع طريق الحق الحقيقي، أي كل ما يمكن رؤيته، حسب عبارة اوغسطين، بالعناية الإلهية وتدبيرها، بوصفه أسلوب رؤية الآفاق أيضا. من هنا يمكن فهم موقفه من آراء الفيلسوف الروماني سينيكا، الذي انتقد شعائر اليهود واحتفالات يوم السبت، من ثم تأثير شعائرهم فيمن انتصر عليهم. فقد قال سينكا عن اليهود وشعائرهم بأن «العادة المتبعة لدى تلك السلالة المجرمة قد تغلبت على كل شيء، حتى إن العالم بأسره قد قبل بها تقريبا فراح المغلوبون بسنّ الشرائع للغالبين». أما مواقف النصارى من اليهود بصدد

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص245.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص٢٥٧.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص268.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص277.

هذه القضية والحالة فتقوم بعدم الذم والمدح، كما يقول اوغسطين. واعتبر أن من الضروري النظر إلى هذه الحالة بمعايير «أسرار التدبير الإلهي»[1]. ولا يعني ذلك ضمن رؤيته اللاهوتية الدينية، بما في ذلك التاريخية، سوى أن كل ما يجري محكوم «بعناية إلهية» يمكن رؤيتها في النصرانية وشخصية المسبح. إذ فيهما تتجلى حقيقة المصير والبديل.

فمصير الإنسان هو الموت. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يا ترى البحث عن السعادة، كما يقول اوغسطين. وهي معضلة لا يحلها حسب نظره سوى ظهور فكرة «البحث عن وسيط» ينقلهم من هذا الهلع الوجودي. وليس هذا الوسيط إنسانا بالمعنى العادي، بل هو إله يخرج الناس من هذا الشقاء. انه ليس معصوما من الموت، لكنه في الوقت نفسه لا يبقى أسيرا له إلى الأبد. من هنا ضرورة أن يجمع في ذاته الموت والحياة. بمعنى أن يكون ميتا مع الأموات، وحيا مع الأحياء»[2]. وليس هذا في الواقع سوى يسوع المسيح، بوصفه الشخصية والفكرة التي تذلل كل بقايا الوثنية (الرومانية) وزمنها الدنيوي ومدينتها الأرضية.

النقد اللاهوتي الفلسفي للوثنية

وشكلت هذه الآراء والمواقف وحصيلتها النظرية المقدمة التي أرسى عليها أوغسطين نقده الشامل للوثنية الرومانية بمختلف مظاهرها ومستوياتها. واحتوى هذا النقد على وحدة التبرير والدفاع عن الدين النصراني والكشف في الوقت نفسه عما في الوثنية الرومانية من عيوب لا يمسحها غير الإيمان بالخلاص النصراني. وتناول هذه النقد مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والعادات والتقاليد والقيم المميزة للثقافة الرومانية آنذاك وموقف الدين الجديد منها. وهو نقد

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص307.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص439.

لم يكن معزولا في الوقت نفسه عن تجربته الحياتية وشخصيته الأولى التي تبلورت في حضن هذه الثقافة. ونعثر على ذلك بصريح العبارة في كل ما وضعه في (الاعترافات) وما وجد انعكاسه في (مدينة الله). ففي معرض انتقاده للتقاليد الرومانية في الحياة وملاهيها، نسمعه يقول "أنا أيضا في سن المراهقة كنت احضر تلك المشاهد والاستعراضات المدنسة، وأتلذذ بتلك الحركات المجنونة والحفلات الموسيقية والألعاب السافلة التي تقام على شرف الآلهة"[1].

من هنا يمكن فهم سرّ التبرير العميق والدفاع الأخلاقي عما تعرض له النصارى من مهانة كبرى وجرائم لا تغتفر من جانب الرومان وثقافتهم الوثنية. فنراه في مجرى رفضه لفكرة وحالات الانتحار التي قامت الكثير من النصرانيات اللواتي تعرضن للاغتصاب وما شابه ذلك من أعمال رذيلة، يشدد على أن العفة والضمير الخالص هو الذي يحرر الجسد من كل تدنيس له من جانب الأشرار. ومن ثم وضع ما يمكن دعوته بقيمة الإرادة والتحدي بمعايير الحق. وكتب أيضا يقول، بأن «العفة المجيدة وشهادة الضمير فيهن أمام أعين الله....وإن الهروب بواسطة الشر من إهانة التهم البشرية يعني التخلي عن سلطان الشريعة الإلهية»[2]. بل نراه يرفع ذلك مصاف العلاقة النوعية الجديدة بين الروح والجسد. ومن ثم وضع أولوية وجوهرية الروح مقارنة بالجسد. وهي فكرة كانت تسعى الى تأسيس الأبعاد السياسية الأخلاقية في مواجهة همجية الرومان ضد النصارى. لقد جعل منها معركة الجسد الرومي ضد الروح النصراني. من هنا قوله، بأن «الجسد الذي يتعرض للعنف لا يفقد شيئا من قداسته ما دامت النفس نقية»، والعكس هو الصحيح. ومن هنا أيضا استنتاجه القائل:»لو حافظت الإرادة على طهارتها لدى سقوط الجسد، فالذنب على الظالم وليس على

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص66.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص39.

الضحية.... ندافع ضدهم عن القداسة الباطنية والقداسة الجسدية للنساء اللواتي يتعرضن للإهانة خلال اسرهنّ»[1].

من هنا جوهرية النقد الأخلاقي للآلهة الوثنية الرومانية ونتائجها. ولعل أهم ما فيها من خراب هو أنها صانعة الفوضى الأخلاقية، كما يقول اوغسطين[2]. فهي آلهة لا تحكم بقانون «مقدس». وبغض النظر عما في هذا الحكم من نظرة احادية الجانب، لكنها سليمة بمعايير الفكرة الباحثة والساعية لتأسيس الثبات الحق في منظومة القيم والقانون. من هنا حكمه عن أن الالهة الوثنية لا تبالي بتنظيم حياة الشعوب وسكان المدن وضبط أخلاقهم. وبأثر ذلك يجري التهام كل شيئ، وأولا وقبل كل شيئ الشرف والجسد والنفس والعقل[3]. بل أن روما لم تستفد من آلهتها، كما يقول اوغسطين. وهي مفارقة استغربها لكنه حللها بمعايير رؤيته اللاهوتية. فقد وقف هو كما يقول عن نفسه، أمام ظاهرة عظمة الدولة الرومانية وضعف آلهتها في الوقت نفسه. ووجد سبب ذلك في أن عظمة روما لا تستند إلى آلهتها لأنهم أضعف من أن يحفظوا للمدن عظمتها وهناءها. وكل مملكة تخلو من العدالة، ولا تقيم لها وزنا، تصبح مجموعة من زمر اللصوص[4]. وتوسع أوغسطين في استعارض هذه الفكرة للبرهنة على أن فقدان العدل يجعل الممالك جماعات كبيرة من اللصوص. فالدولة القادرة على انتشال الفرد من الخوف والذلة والمجاعة تعطي له امكانية الأمان ومن ثم تعمل على تخليصه من ارتكاب الجريمة. وذلك لأن الإنسان أيا كان هو عرضة للموت مهما طال الزمن. وبالتالي لا يبقى منه إلا ما يعادل فكرة الخير[5].

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص37.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص66.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص69.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص165.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص172-173

تماما كما انه لا فضل للآلهة الرومانية في توسع الإمبراطورية. إذ كيف يمكن الإقرار بهذه الفكرة، لاسيما وأن الاحتفال بانتصاراتها توكل للألعاب الشائنة التي يقوم بتنفيذها خدمة سافلين؟[1].

وبقدر ما ينطبق ذلك على الآلهة والقانون ينطبق أيضا على كل ما له علاقة بالروح. وقد تعرض اوغسطين بالنقد لكل من الأدب التمثيلي والشعري للرومان. وفي نقده يكشف عن الحالة الرومانية ككل. فالرومان يقدمون التمثيليات المأساوية والهزلية التي يتخيلها الشعراء، حيث يجري عرضها على المسارح وتخفي تحت عبارات لبقة، قذارة مواضيعها. فتكون جزءا مما يسمونه بالدروس الأدبية الشريفة[2]. وبالتالي، فإذا كان «الفن والمسرح شيئين يرتاح إليهما الآلهة فهل من المعقول أن بصنّف أبطالهما مع سفلة المواطنين؟»[3]. بينما نراه اكثر تشددا في الموقف من الشعراء.

انطلق اوغسطين في موقفه من الشعراء من أنهم «زبانية التدجيل، الذين يغرون الناس الضعفاء دافعين بهم إلى الاقتداء بالأعمال الأشد قبحا وكأنها أفعال الآلهة»[4]. ليس ذلك فحسب، بل أنهم مصدر الإثارة الخربة بالنسبة للأخلاق والسلوك والقيم والمواقف. إضافة إلى استغلالهم مختلف الأساليب والثغرات التي يدخلون من خلالها إلى حلبة التخريب الدائم. فإذا كان الرومان قد توصلوا إلى إدراك مخاطرهم ومن ثم رفضهم لأن «تظل حياتهم وشهرتهم فريسة لمكر الشعراء» بحيث «هددوا بالإعدام كل من يتهم بقول شعر يشّهر فيه بالآخرين»[5]، إلا أن الشعراء ظلوا متجانسين مع أنفسهم بحب النقد والهجاء.

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص170.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص72.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص75.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص80.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص76.

لقد وجد أوغسطين في فضيلة الشعر النقدية عملا تخريبيا بسبب ارتمائهم في احظان الكلام المدمر للقيم، والخالي من الأعمال المجيدة. تماما كما سيقرر الإسلام لاحقا نفس الموقف. بعبارة أخرى، لقد أراد أوغسطين ازالة اللسان السيئ من خلال جعل الشعر شعورا بالقيم المتسامية والعمل بموجبها. غير أن خطيئة الرومان بهذا الصدد تقوم في منعهم الشعراء بإشهار سلاح ألسنتهم ضد المواطنين، لكنهم فسحوا لهم المجال وأعطوا لهم الحرية الاستهزاء والسخرية تجاه الآلهة. بحيث «لا يخشون شيخا ولا رئيسا أو رقيبا ولا حبرا. ويمكنهم أن يشتموهم ولا لوم عليهم»[1].

ولم يجد أوغسطين في كل هذه المظاهر أمرا غريبا بالنسبة لروما بسبب كمية ونوعية وتقاليد ما اعتبره انحطاطا أخلاقيا، وبالأخص ما يتعلق منه بالموقف من الآلهة. وذلك لأنهم ينسبون إلى الآلهة، كما يقول اوغسطين، مختلف أصناف البغاء والقسوة. كما أن اعيادهم هي مجرد احتفاء بالقبائح، بحيث لا نعثر فيها إلا على شهوات دميمة وأرواح شريرة[2].

لقد انقضت تلك المرحلة والحالة التي كانت روما تعيش بمعايير الضمير الذي كان يرتقي إلى مصاف القانون حسب قول احد مفكريهم (سلُّستس)، وبالتالي، لم يكونوا بحاجة إلى قوانين إلهية، كما يقول اوغسطين[3].. غير أن الانحطاط الروحي والعقلي والأخلاقي الذي لفّ حياة الرومان قد أدى في نهاية المطاف إلى ابتداع مختلف الصورة الغبية في المواقف والتقييم، بحيث اعتبروا النصارى سببا اساسيا بما في ذلك حال احتباس المطر والجفاف[4]. وتوسع اوغسطين في تناول مختلف مظاهر هذا الحالة لكي يتوصل في نهاية

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص76-77.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص103.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص82-83.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص65.

المطاف إلى ما يمكن دعوته بانغلاق آفاق الآلهة الرومانية وانغلاق مسارها التاريخي.

إن انغلاق الأفق التاريخي بالنسبة لروما والذي سيجد نتيجته المحتومة في سقوطها، كانت بالنسبة لأوغسطين نتاج وثنيتها وسلوكها المحكوم بها في كل شيئ. بمعنى أنها لا تخضع إلى وحدة الأخلاق والقانون «الآلهي». من هنا تميز تاريخها، رغم كل ما فيه من عظمة في مختلف الميادين، بالقوة والعنف وديمومة الحروب التي لم تنه إلا بانتهائها.

كانت روما بالنسبة لأوغسطين هي زمن الحرب الدائم. إذ لا نجد في الحقبة الممتدة بين تأسيسها وحكم القيصر أوغسطين، كما يقول اوغسطين، سوى سنة واحد عمّ فيها السلام. وتبدو لهذا السبب كما لو أنها معجزة كبرى(1). فروما تغتبط بالحرب والقتال. بل نراهم يغتبطون بالنصر الذي يكلف انهارا من الدماء. وكل منه يغالي بأوصاف المجد والنصر والانتصار الباطلة(2). وأدى ذلك إلى أن تصاب روما بما يمكن دعوته بالفتك الأخلاقي للانتصار الحربي. فقد أخذت روما تغرق في الفساد نتيجة النصر والأمان، كما يقول اوغسطين. ووجد ذلك على مثال الحرب مع قرطاجة. وتوصل إلى «أن سقوط قرطاجة السريع كان أشد فتكا بروما من صمودها الطويل»(3). لقد أوقعها في أوهام لا تحصى. ولعل الحروب الداخلية والأهلية فيها هي احد نتائجها. إذ أخذت تظهر «نزاعات مدنية تفتك بشكل فضيع بكل مدينة». وهذه بدورها لم تكن مجرد مناوشات طفيفة، بل حروب فعلية تسفك فيها الدماء. ولا تتوقف الأحزاب فيها عن تبادل الشتائم والتهم

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص122.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص131.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص152.

من على المنابر. باختصار، إنها تحولت ’لى حروب بين الجميع[1]. وترتب على ذلك غرس مختلف مظاهر العنف اللاعقلاني وغير الأخلاقي كما هو جلي في توسع وتعمق مختلف مظاهر الانانية والوحشية. إذ أصبح التعذيب الهمجي مثل تمزيق أيادي البعض بلا سكاكين، وسلخ جلود الرجال، وبيع مدن بالمزاد كما تباع إحدى المزارع، ومدن يحكم عليها بالموت كما يحكم على مجرم. وفضاعة هذه الأشياء تقوم في أنها تجري وتحدث زمن السلم. بمعنى تحول الإرهاب إلى الأسلوب المكمل للانتصار العسكري. بحيث أخذ السلم والحرب يتسابقان في شراستهما. وإذا كانت الحرب تقتل الرجال المسلحين، فإن السلم ينتزع منهم سلاحهم ليقتلهم، كما يقول اوغسطين[2].

إن كل هذه المظاهر العنيفة والدموية والهمجية هي انتاج العقائد الدينية الرومانية وآلهتهم. أما اتهامهم بكل ما جرى ويجري عندهم على أنه بأثر النصرانية فهو خرافة وهذيان، وذلك لأن كل ذلك قد جرى قبل المسيح بزمن طويل[3]. لقد كانت هذه التقاليد والديانة الوثنية وآلهتم الخاضعة لها أو لأهوائهم هو سرّ الرذائل التي أخذت تفتك بروما من خلال نزع العقل والاعتدال والأخلاق السليمة منها. من هنا توصله إلى أن قوة الأمم لا تقاس بالحروب والانتصارات. كما أنها ليست دليلا للفضيلة أو عليها بأي شكل كان. وقد رد، ضمن هذا السياق، على لأولئك القائلين، بأن الحروب العنيفة التي قامت بها روما قد أدت إلى توسع امبراطوريتها، بأنه أليس من الأفضل أن يكون الإنسان متوسط القامة سليم الجسد والعافية من قامة عملاق لا تنمو إلا بواسطة أزمات متلاحقة. ومن ثم هل هناك من ضرورة للمرور بهذا النمط من الانحلال الأخلاقي لكي يجري تصنيع دولة إمبراطورية؟ أي كل ما نعثر عليه في الوصف الذي صاغه فرجيلي «يأخذ

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص153.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص159.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص161.

الجيل الجديد بالذبول وتشحب ألوانه ثم يفاجأ بثورة السلاح والعطش للذهب»[1]. بمعنى تكرار كل ما جرى بمستوى اشد واعنف للشدة والعنف في الحصول على مكاسب عابرة وأوهام المجد! واستند أوغسطين في موقفه الفكري الأخلاقي من الحرب إلى فكرة المؤرخ الروماني سلّيتوس القائل، بأن الشعوب بدافع شهوة التسلط يقيسون العظمة بمساحة الإمبراطورية، ليدفعها صوب نهايتها المنطقية القائلة، بأن «شهوة التسلط عند الجنس البشري هي ينبوع ما يعيش من مآس تسحقه وتقلبه رأسا على عقب»[2].

فالحروب بالنسبة لأوغسطين هي سبيل الأهوال الشنيعة. لهذا نراه يرى في الصراع بين روما وقرطاجة مسلسل التدمير العنيف لأعداد هائلة من الممالك والمدن الزاهية. بحيث جرى بأثرها تخريب وتدمير أراض شاسعة. إنها مرحلة الخراب والدمار للبشر والجنود والشجر والحجر والمدن والحيوانات. وبأثرها أيضا جرى استفحال دور الشعوذة والعرافين لاكتشاف إمكانية الانتصار وآفاقه. كل ذلك يكشف عن أن سلوكهم يكشف بأن الرومان بشر من نحاس لا دماء في قلوبهم، كما يقول اوغسطين[3]. والأتعس من ذلك والأكثر تخريبا أيضا يقوم في أن حصيلة هذه الحروب تقوم في «أن النصر أصبح أشبه بالهزيمة»[4]. بمعنى هيمنة وسيادة نفسية وذهنية التدمير والعنف اللاعقلاني. انهم يدمرون كل ما هو حي وجماد بعد احتلاله[5].

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1،، ص123.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص132.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص144-145.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص147.

(5) وسوف تتبع النصرانية بعد استتباب سيطرتها نفس الأسلوب مع «بقايا الوثنية». وانتقلت هذه التقاليد ونفسيتها وذهنيتها لاحقا لأغلب الشعوب الأوربية المتنصرة. وقد يكون مثال الأسبان من بين أكثرها «نموذجية» بهذا الصدد. فقد دمروا في مراحل الغزو الخارجي الأولى، بعد «معارك الاسترداد»، وحرقوا اغلب مدن

غير أن هذه الخاتمة المأساوية التي وجد فها اوغسطين سرّ الانهيار الروحي والأخلاقي للوثنية الرومانية، كانت تحتوي في أعماقها على تفاؤل لاهوتي يقوم في اعتقاده بأن الحروب هي مشيئة إلهية. بمعنى أن «الله يستعمل العدل أو الرحمة فيضرب الجنس البشري أو يواسيه عندما يطيل مدة الحرب أو يقّصرها»[1].

وبما أن السلام هو النقيض الفعلي للحرب، من هنا تحديد لحده وحقيقته من خلال استلهام تقاليد الوثنية الرومانية ونقدها بالفكرة النصرانية. من هنا يمكن فهم البواعث القائمة وراء حديثه عن نوعين من السلام، ألا وهما سلام الأشرار وسلام الأبرار. فسلام الأشرار لا يسمى سلاما مقارنة بسلام الأبرار. وهو أمر جلي بالنسبة لأولئك الذين يميزون بين الاستقامة والاعوجاج، وبين النظام والفوضى[2]. واستكمل ذلك بفكرة السلام البشري والسلام الإلهي. الأول وهو الاتفاق في النظام الذي لا يسمح لأحد بأن يؤذي الآخر، وأن يكون نافعا لمن استطاع إليه سبيلا[3]، والثاني يتطابق مع معنى ما اطلق عليه اوغسطين عبارة «سلام الكون وسلام الحياة الإنسانية». ولسلام الكون ضوابط في الكون نفسه، بينما في عالم الإنسان فلا ضابط فعلي وحقيقي له غير ما رسمه الله. ففي كل مظاهر الطبيعة سلام يحدده مكوناتها. أما «سلام الإنسان مع الله فتقوم في طاعته في الإيمان وبما

«امريكا الحنوبية» وخربوا طرقاتها! وسوف تطبق هذا الأسلوب الدول الكولونيالية الأوربية في العصر الحديث. كما يمكن رؤية ذروتها في النازية الالمانية والحروب الأمريكية في فيتنام واليابان وكوريا (الشمالية) والعراق وأفغانستان وكثير غيرها، أي اتباع ما اطلقوا هم انفسهم عليه عبارة «الأرض المحروقة». بمعنى إبادة كل شيئ حي فيها، كما لو أنهم يطبقون الفكرة اليهودية لما يسمى «بالكتاب المقدس» بضرورة تدمير المدن المعادية وقتل رجالها ونساءها وأطفالها وكل ما فيها من حيوان وشجر وحجر!

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص264.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص134.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص140.

يتوافق مع الشريعة الإلهية»[1]. وبالتالي، فإن السلام الحقيقي هو مع الله فقط. أما السلام مع الإنسان والبشر فهو عزاء في الشقاء وليس فرحا في السعادة، كما يقول أوغسطين[2].

ووضع كل هذه المقدمة في تحديده لأسباب الانهيار المادي والمعنوي لروما ولاحقا لسقوطها. فالانتقال من الازدهار إلى الحروب الداخلية والفوضى مرتبط بكون التقاليد الرومانية القديمة لم تعد تسير كما في الماضي، بل راحت تطغي كالنهر الطامي. إذ طغى الترف والبخل على قلوب الشبيبة حتى استحال عليهم الحفاظ على تراثهم في نفوسهم. لقد كانت روما تعيش في بؤرة الفساد قبل مجيء «ملك المجد»[3]. إذ إن فساد الأخلاق أشد فتكا بالمدينة من الحرب، كما يقول اوغسطين[4]. من هنا يمكن فهم تأييده لفكرة شيشيرون القائل، بأنه كان من الأفضل أن يؤلّه البشر بالضد مما قاله هوميروس في أشعاره الداعية لأنسنة الآلهة. واعتبرها فكرة سليمة لشجب الجرائم الإلهية ومخترعيها[5]. بمعنى شجب كل ما ينسب إلى الآلهة الوثنية، بوصفها مصدر الخراب الفعلي لكل ما هو حق.

إن مجيء «ملك المجد» النافي لتقاليد المجد الرومانية يقوم في انه إذا كان الرومان يتبعون فكرة وشعار مجد البطولة الحربية، فإن النصرانية على العكس. إنها تعلن وترفع شعار مجد العدل[6]. وليس «ملك المجد» سوى المسيح، بوصفه النفي الأشمل للأخلاق الوثنية الرومانية. فالسيد المسيح، كما يقول أوغسطين، «يشجب بتعاليمه عبادة الآلهة الكذبة الدجالين».

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص136.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص164.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص86.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص151.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص201.
(6) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص264-265.

وذلك لأنه يسعى لبناء «مدينته الممجدة والأبدية»[1]. لهذا اعتبر تحريم الذبائح للآلهة الوثنية ينطلق من أنها بالعرف والتعاليم الوثنية تهدف إلى بلوغ غاية مادية وعادية. وهي عبادة مزيفة. وذلك لأن العبادة الفعلية والحقيقة للآلهة لا تقوم من اجل المصلحة الحياتية الحاضرة، بل لتلك التي ما بعد الموت.

ان العيش بمصلحة ما بعد الموت تحتوي بقدر واحد على أبعاد دنيوية و»سماوية»، أو أرضية و»إلهية». ومن ثم تحدد معنى الحياة من اجل المدينة الفاضلة المثلى، «مدينة الله الأبدية». ومن ثم تحاصر اتباع المسيح بالعيش بمعايير الرجاء والخير من اجل بلوغ السعادة الحقيقية.

التاريخ والعناية الإلهية

انطلق اوغسطين من ملاحقة البلاء للإنسان بفعل الخليقة و"الذنب الأول" و"الخطيئة الأولى" حسب الاعتقادات الدينية للنصرانية. مع انه يقر بأن في كل موجود خير. لكنه يفرّق بين المعاناة والابتلاء. لهذا لا يمكن اعتبار العذاب الذي يعاني منه الإنسان هو مطابقة بين الرذيلة والفضيلة. ففي البوتقة الواحدة "يلمع الذهب بينما يحترق القش"، كما يقول أوغسطين. وفي هذه البوتقة يجري امتحان وتنقية المحبة في النفس. بينما تثير عند النفوس الشريرة مختلف أصناف السب والشتيمة. إضافة لذلك، إن الشيء الأهم هو ليس مم يعاني الإنسان، بل المهم هو كيفية قبوله[2]. وهي فكرة عميقة كانت تؤسس لمعنى الرجاء النصراني. فوجود الإنسان هو سفر مليء بالمعاناة والعذاب، الذي يعادل معنى الابتلاء من اجل بلوغ الغاية المثلى أو «مدينة الله». وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه «على من يسافر في هذا العالم أن يقوده الرجاء بالوطن السماوي». ومن يعترف ويؤمن بالمسيح

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص87.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1،ص19.

لا يخسره. وليس المسيح سوى الخير. وبالتالي، فإن محبة الخير لا تتعرض للتلف والخراب والفساد على عكس أولئك الذين يعانون من «حزن عقيم» على ما في أيديهم من ثروات. وبالتالي، فإن سبب العذاب ليس في الثروة بل بشهوة الثروة[1]. من هنا قيمة ما اسماه «بالفقر المقدس». ومن ثم، فإن كل من يعترف بالفقر المقدس ويقع ضحية همجية كافرة يكافأ على عذابه بالسماء، كما يؤكد اوغسطين[2]. من هنا تصويره البلاغي الجميل القائل، بأن النصارى يعرفون إن موت المسكين تحت ألسنة الكلاب التي تلعق قروحه أفضل بكثير من موت الثري بين أزهار الارجوان[3].

وفيما لو جرى اهمال التجميل المفرط لهذا العذاب الحياتي، فإن «المعقول» فيه ضمن فكرة السعي صوب «مدينة الله» يعني بلوغ حالة الوجود بلا عذاب، ومن كل متناقضات الوجود نفسه. تماما كما أن حقيقة الخير بالنسبة لأوغسطين هو الإيمان. فالإيمان بالنسبة له هو مصدر الخير. وذلك لأن الغاية مما قوم به الإنسان من أعمال الخير ينبغي أن توضع في صلب ما يسعى إليه بكلّيته وبحد ذاته. والمقصود بالخير من وجهة نظر أوغسطين هو العمل على خلاف الشر، أي كل ما ينبغي تجنّبه، وما يمكنه أن يوصله إلى الكمال[4].

ووضع هذه الفكرة بالضد من التصورات والرؤية العقلانية للفلاسفة، الذين أسسوا لمختلف النظريات المتعلقة بماهية الخير. فقد قال الفلاسفة، حسب رؤية أوغسطين، بأربعة أشياء يسعى إليها الإنسان بالفطرة وهي كل من اللذة الحسية؛ والراحة، بمعنى الخلو من الألم الجسدي والنفسي؛ والخير الأولي المجموع مما سبق قوله؛ والخير الأدبي والعقلي[5]. وبالتالي، فإن الخير

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1،ص26.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص26.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1،ص27.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص102.

(5) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص103.

الأسمى الذي تسعى الفلسفة والفلاسفة لتأسيسه هو ليس «خير النبات والحيوان، ولا حتى الله، بل خير الإنسان»[1]. بينما تقف الرؤية النصرانية للخير الأسمى على طرفي نقيض من فكرة الفلاسفة. وإن التناقض والاختلاف بينهما مبني على اساس الاختلاف بين الإيمان والعقل. فبالنسبة للنصرانية، الإنسان البار هو الذي يحيا بالإيمان، أي أن الإيمان هو مصدر الخير. والسبب هو «إننا لا نعرف ما هو خير لنا»، بينما الطريق الحق إليه بالإيمان، كما يعتقد أوغسطين. أما الذين يظنون أنهم يجدون في هذه الحياة غايات الخير (من لذة أو فضيلة) فإن سعيهم يتسم بالباطل. والسبب أنهم يجعلون من أنفسهم مبدأ سعادتهم[2]. بينما «الرب يعلّم أن أفكار الحكماء باطلة» كما تقول أعمال الرسل والأناجيل. وفيما لو جرى صياغتها ضمن تقاليد العربية السليمة فإن نموذجها الأفضل هو «إن ربك ليعلم بأن أحكام الحكماء باطلة ولا خير فيها»! والقضية لا علاقة لها بالنسبة لأوغسطين بالفصاحة، بل بما في الحياة من حقائق لا يمكن إدراك ما فيها من خير إلا بالإيمان. إذ أي سيل من الفصاحة قادر على أن يحمل في مجراه كل ما في هذه الحياة من بؤس وشقاء، كما يستفسر أوغسطين.

والإجابة على هذا السؤال لا تخرج عنده، من حيث الجوهر، عن فصاحة البلاغة الدينية. فكما إن الإيمان هو مصدر الخير، فإنه مصدر السعادة أيضا. تمام كما أن الرجاء في الابتلاء هو مضمون الخير المحكوم بالإيمان، وبالتالي، فإن السعادة هي الأخرى، بوصفها ذروة ما يسعى اليه الإنسان، محكومة بالرجاء. من هنا قوله «خلاصنا بالرجاء. وسعادتنا أيضا». غير أن مغزاها وأسلوبها وغايتها على خلاف ما يقول به الفلاسفة. إذ أن السعادة والخلاص من وجهة نظر أوغسطين، ليس في الحاضر الموجود بل في المستقبل الغائب.

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص110.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص113–114.

من هنا قوله «ننتظره بالصبر لإننا نعيش في خضم الشرور، التي ينبغي القبول بها حتى يوم لا شر فيه»، أي اليوم الذييناقض كل ما في عالم اليوم. وهي السعادة التي يرفض الفلاسفة القبول بها، وذلك «لأنهم يصنعون لأنفسهم بدلا منها شبحا خياليا استنبطته فضيلتهم المتعجرفة والكاذبة»[1]. فالخلاف بين سعادة الأشرار والأبرار يقوم، حسبما يقول أوغسطين، في أن الأشرار يعتبرون تقاتل الأمم وتسلط الواحدة على الأخرى، والتوسع على حساب الآخر هي عين السعادة. بينما هي في نظر المصلحين حاجة أليمة. ويزداد الألم عندما يصبح الظالمون أسيادا[2]. وإذا كان لابد من سفك الدماء من اجل بلوغ السعادة الأبدية والحقيقية فهو عندما يسفك المرء دمه حبا للأخوة وكذلك حبا للأعداء الذين يسفكون دمائنا. وذلك لأن الساعي للسعادة الأبدية هو من «يحارب بإيمان المحبة ومحبة الإيمان»[3].

وفي هذا تكمن حقيقة الفكرة النصرانية عن السعادة. أنها فكرة السعادة الأبدية وليس السعادة العابرة. فقد جاء المسيح، كما يقول أوغسطين، من اجل سعادة لا حدود لها وأبدية، بالضد من آلهة الرومان التي تقابل خدمة الناس بسعادة سريعة العطب[4]. ذلك يعني، إن السعادة الوثنية هي سعادة الحظ وليس سعادة حقيقية. وذلك لأن سبب الخلاف الجوهري بين الفكرة النصرانية والوثنية (الرومانية) يقوم في أن الله هو أساس السعادة بالنسبة للنصرانية وليس الحظ. فالله «وحده جدير بأن يعبده الإنسان، وهو وحده من يستطيع أن يجعله سعيدا»[5]. فالله هو الذي «يصنع السعادة ويوزعها». فهو «الإله الواحد الحقيقي، يهب ممالك الأرض للصالحين والأشرار،

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص120.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص187.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص255.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص150.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص219.

لا عفوا ولا عشوائيا، لأنه الله وليس الحظ، يهبها بحسب نظام الأشياء والأوقات الذي لا نعرفه»[1].

إن الفكرة أو الحصيلة النظرية التي توصل إليها أوغسطين عن «حاكمية الله» المطلقة في كل وجود وموجود، أو ما اطلق عليه عبارة إن الله يهب السعادة وكل شيئ آخر بحسب «نظام الأشياء والأوقات الذي لا نعرفه». وبالتالي، فإن عدم المعرفة يعادل المعرفة القائلة، بأن كل ما في الوجود هو من صنع الله وتدبيره وحكمته. والجهل بها هو عين معرفتها. بمعنى، أنها تدفع الإنسان وعقله في نهاية المطاف إلى الاستسلام أمام «حقائق» الإيمان. مع أنها لا تعادل في الواقع سوى رجحان العقل الخائب! وهي صفة ملازمة بالضرورة للوعي اللاهوتي العنيد. فهو عنيد على العقل أيضا!

لكنه مع ذلك، يحمل بصمات الفكرة الفلسفية ومنطقها التي يحاربها. فالقول بقوة الله المطلقة تعادل معنى قوة الوحدة المطلقة للكون، وإن كل ما هو موجود جزء منه ومن ترتيبه، بوصفها الحقيقة المطلقة الوحيدة، أي حقيقة حركته في الوجود والعدم، والنشوء والفساد. وقد اعطى أوغسطين لهذه الحقيقة البديهية في الوعي الفلسفي المنطقي منذ أول ظهور لملامح الرؤية الدقيقة في الفلسفة الطبيعية، أبعادها المستترة في «غيب» الله وأسرار خلقه الخفية على العقل.

فقط انطلق أوغسطين هنا من المقدمة اللاهوتية القائلة، بأن الله هو صانع الإنسان، بوصفه حيوانا عاقلا، مركبا من نفس وجسد. وأنه لا يترك الأثم بلا عقاب، ويرحم الضعيف. وبعد «خطيئة الإنسان» الأولى فهو الذي يعطي لكل من الصالحين والأشرار كينونتهم[2]، كما يعطي للنبات

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص213.

(2) إن إحدى مفارقات العلوم الدقيقة والإبداع العلمي التكنولوجي ما زال رهينة الأساطير عما يسمى بالخطيئة الأولى للوجود الإنساني. كما نراه على صورة منتجات

والبهائم والملائكة أنماط وجودها من حياة نباتية، وحسية البهائم، وعقول الملائكة. وبالتالي فهو «مبدأ كل قاعدة وجمال ونظام وقياس وعدد ووزن، وأصل كل ولادة طبيعية»[1].

وفيما لو جرى اهمال هذه الهرمونيا اللاهوتية في الموقف من مصدر الإبداع الأول، فإن مضمونها الواقعي والفعلي يصب في المفهوم الديني «للعناية الإلهية». انه أراد القول، بأن العناية الإلهية أرادت أن تفرض على مر الزمن نظاما معينا، تأمر بعبادة الله الواحد الحي بواسطة الملائكة[2]. بمعنى أن الرجوع إليه هو إدراك ما في الوجود بمعايير العقيدة الدينية (النصرانية)، كما في قوله «إن الله الحق وكلمته وروحه القدوس الإله الواحد القدير الخالق لكل شيء»[3]. وبالتالي، فإنه لا محل للقدرة الإنسانية بمعايير هذه الرؤية الدينية الشاملة. لهذا نراه يعتبر قدرة الإنسان هي مجرد هبة صغيره من جانب الله والمسيح، أو كما يقول «بالوسيط وصلتنا النعمة»[4]. ووضع ذلك في صلب انتقاده للرؤية الفلسفية بهذا الصدد. بحيث نراه يرى في اكتشاف بعض الفلاسفة للحقائق نتاجيا لتأثير «العون الإلهي». تماما كما أن ما تحتويه كتب العلماء النافية لتعدد الآلهة هي «ليست أنوارا يسعون إلى نشرها تنويرا للشعب، بقدر ما هي اعترافات تدفعهم إليها إرادة العناية الإلهية المستترة»[5]. وذلك لأنهم بصفتهم «أسرى الضعف البشري» قد اصيبوا بالضلال.

---

apple (التفاحة) التي قرضتها حواء "أم البشر" أو الأم الأولى للوجود الإنساني. وبغض النظر عن أن المقصود بها هنا هو مغامرة المعرفة وتجاهل المجهول العارض، إلا أنها يتبقى تحمل هذه الصورة الوهمية والخطأ - الخطيئة في الموقف من المرأة والإنسان عموما.

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص239.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص471.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص238.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص493.

(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص212.

من هنا «مقاومة العناية الإلهية كبرياءهم» لتبّين لهم عبر سلوك وأسلوب «القديسين» سبيل التقوى التي ترفعهم إلى السماء بقوة التواضع[1]. بعبارة أخرى، إن أسلوب المعرفة الحقيقية هو أسلوب أخلاقي صرف، لأنه يصرف حقيقة المعرفة صوب الله بوصفه مصدر كل وجود وكل هرمونيا في عالم الكون والفساد. لهذا اعتبر من ينسب إلى الكواكب قدرة التصرف بأعمال الناس وأفراحهم وأحزانهم بمعزل عن الإرادة الإلهية، اناس حمقى[2]. وحتى في حال الاقرار، بأن «للشياطين بعض السلطان» في الحياة، كما يقول أوغسطين، فذلك يكون «بقدر ما تسمح لهم به مشيئة الله القدير الخفية، لكي تجعلنا نترفع عن مباهج الأرض التي هي من حظ الأشرار». وهذه الفكرة بدوره ليست إلا الصيغة الساعية للبرهنة على أن سعى البعض «لاسترضاء الأرواح الشريرة» بما يستجيب للحصول على «خيرات هذه الارض» هو مجرد خروج على الحقيقة الإلهية والأخلاق القويمة[3]. وهذه بدورها ليست إلا الحلقة الضرورية للوصول إلى غاية الفكرة، ألا وهي تجريد الله من الرذيلة والدنس الأرضي! من هنا رفضه لفكرة الحلول أو اعتبار الله جزءا من هذا الكون. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه إذا كان الله هو روح العالم، والعالم هو جسد هذا الروح، فإنه ينتج عن ذلك حيوان مركب من نفس وجسد. وإن هذا الإله هو الطبيعة نفسها وصلبها. وبالتالي، فإن ما ندوسه بأرجلنا هو جزء من الله. وأن الحيوان المذبوح هو أيضا جزء من الله الذي يذبح، وهكذا دواليك وما ماثله من مقارنات وأمثلة[4]. إن التضاد المفزع للروح الأخلاقي عادة ما يضع التأسيس الديني في مهب الغفلة والتغافل أو التراجع «المنظم» بمعايير التبرير من اجل تجنب ما يمكنه أن يكون انتهاكا

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص70.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص219.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص99.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص185.

«للحقيقة الإلهية» أو امتهانا لها. لاسيما وإننا نعثر عنده في أماكن عديد في مؤلفاته، وبالأخص في (اعترافات) على فكرة إن الله موجود في كل موجود وكل ما في الوجود الإنساني هو اكتساب، فيما لو استعملنا العبارة الأشعرية.

لقد جعل أوغسطين من فكرة «العناية الإلهية» أسلوبا للتبرير والفهم والتأسيس والنقد، باختصار إلى الفكرة القادرة على استيعاب كل شيئ بسهولة الإيمان الديني. ولا تخلو هذه الفكرة وأسلوبها عنده من غرس التفاؤل المغري أمام امتحان الزمن الوثني وعذاباته الحياتية التي واجهها النصارى آنذاك. وبالقدر نفسه تحتوي على بصيص الأمل الدائم، بأن الله يتلألأ في ما وراء الأشعة التي تعمي العين الباصرة من تركيز رؤيتها. وما وراء هذه الغشاوة المذهلة يمكن رؤية كل ما وصفه أوغسطين من مظاهر التجانس الكلي في الوجود. من هنا فكرته عن أن الحياة التي تشعرك بالمرارة بعد التطيب منها هو عين العدل. كما أن من العدل أن ترسل العناية الإلهية بعض العذاب للإنسان الذي كف عن تقديم كأس المرارة النقية للأشرار[1]. وبالقدر ذاته تصبح الحرب ومآسيها، بفضل العناية الإلهية، سلاحا للإصلاح وسحقا للفساد البشري. وهذا بدوره ليس إلا بصيص الأمل الذي يؤهل النفس البشرية بعد امتحانها إلى مصير أفضل، أو يبقيها على الأرض لمقاصد أخرى[2]. بمعنى، إن كل ما في الوجود أما صائر أو يصير أو معلَّق في حكمة العناية الإلهية التي في ضربها تؤدب الفضيلة، وفي أدبها تضرب الرذيلة، كما أنها لولب الحركة الدائمة للقدر الإلهي. من هنا قول أوغسطين عن «أن الله بصبره، يدعو الأبرار إلى التوبة، كما أن التجارب هي ضربات تمرّن الصالحين على الصبر. وقد شاءت العناية الإلهية أن تعدّ للأبرار في المستقبل خيرات لن يتمتع بها الأشرار، وللأشرار ويلات لن يذوقها الأبرار»[3].

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص21.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص10.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص18.

إن هذه الجبرية المطلقة الكامنة في خفاء العناية الإلهية وتناثر وجودها المنظِّم لكل ما هو موجود تعادل معنى القدر الإلهي المتفائل في كل مسار ووجود. وليس هذا القدر سوى البديل الروحي الشامل للنصرانية وكنيستها. إذ وجد فيهما اساس كل فضيلة. والسبب يكمن من وجهة نظر أوغسطين، تقوم في أن المبادئ الكبرى الحقيقية، أو المبدأ الأكبر هو ليس من صنع الإنسان بل من صنع الله. ووضع هذه الفكرة في عبارة تقول، بأن «المبدأ ليس من الإنسان بل فوق الإنسان، ممن يحيا الإنسان في السعادة، وليس الإنسان وحده، بل كل سلطان وفضيلة سماوية»[1].

لقد قدمت النصرانية في شخصية المسيح والكنيسة معجزتها الكبرى بهذا الصدد. فقد انقذت الكنيسة الناس في اشد مراحل تحلل الوثنية وسقوط روما من قبل البرابرة. ففي كل تاريخ روما، كما يقول أوغسطين، نرى أن الإنسان لا يمكنه الاختفاء من القتل حتى حالما يدخل الهياكل (الدينية). بينما أوقف دخول الناس في الكنائس، البرابرة وكفهم عن القتل. وهنا تظهر للمرة الأولى معجزة الكنيسة، أي معجزة الله[2]. وهي المعجزة أو احد نماذجها الواقعية التي تكشف طبيعة ونوعية الاختلاف بين النصرانية والوثنية. فقد كان الروم والإغريق في قتالهم يرمون للسرقة والنهب. والفرق بينهم وبين سلوك الرسل النصارى والكنيسة هو أن الأوائل يمثلون القيود بينما يمثل الثواني الحرية والعتق من الأسر. الروم واليونان يعاملون البشر معاملتهم للحيوانات، بينما تمثل النصرانية والكنيسة نموذج الشفقة والسعي إلى الخلاص. أما ما نسجه فيرجيلي في ملحمته فهو مجرد «اكذوبة شعرية» كما يقول أوغسطين. فقد كان مصير المدينة والناس في الوثنية هو البؤس والخراب[3]. إضافة لذلك، حطمت النصرانية خرافات

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص163.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1 ص11.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1 ص15.

الوثنية. فقد كانت الحياة الرومانية مليئة بالخرافات. فهم يضبطون ايقاعات حياتهم حسب أصوات الطيور والحيوان، بينما النصارى تشكر الرب ولا تشكر السماء والأرض[1]. كل ذلك أدى إلى أن تتحطم الوثنية بأثر الدين النصراني وتواضع السيد المسيح ووعظ الرسل وإيمان الشهداء الذين يحيون بالمحبة وفي سبيلها يموتون[2]. فالمسيح هو قوة الله وحكمته. إذ لو احبه المرء بصدق لعرف المسيح بوصفه قوة الله وحكمته، كما يقول أوغسطين[3] ومن ثم هو الطريق الوحيد الذي يجعل الإنسان نقيا ومؤهلا للحياة الأبدية.

لقد أراد أوغسطين التوصل والقول إلى أن الآلهة الحقيقية التي تقدمها النصرانية وتستضيء وتعيش بها هي وحدها من يحمي البشر. أما الأصنام فإنها بحاجة إلى حراس. آلهة عاجزة عن حماية حراسها[4]. أما الآلهة القديمة فقد فقدت قيمتها وهيبتها. إذ لم تحم آلهة طروادة وهياكلها من جانب الإغريق الذين يعبدون نفس الآلهة. و«اختاروا مكانا مكرسا للآلهة لا ليكون ملجأ بل سجنا للمغلوبين»[5].

لقد قدمت النصرانية وكنيستها نموذجا للعدل الآلهي يحمي البشر. إذ لو أن الله لم يستجب لطلباتنا لقلنا أنها غير متوفرة لديه. ولو اعطانا باستمرار لظننا إن خدمته واجبة من أجل المكافأة. إن عبادة كهذه لن تكون مدرسة للتقوى، بل للجشع والنفع الخاص[6].

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص209.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص209.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص503.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1 ص12.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج1ص14.
(6) أوغسطين: مدينة الله، ج1،ص19.

البديل التاريخي النصراني

إن نقد الوثنية وبديلها النصراني في المسيح وكنيسته هي المقدمة التي وضعها إوغسطين في فلسفته عن التاريخ. وقد كانت تلك الفكرة السياسية المبطنة في فلسفته هذه، والتي ستجد طريقها الأكثر وضوحا في موقفه من المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الإنسان ومدينة الله. ولم يكن بإمكان وغسطين تعدي هذه الرؤية والمواقف. والسبب هو فقدان النصرانية لتاريخها السياسي.

إن فقدان التاريخ السياسي للنصرانية السابق لأوغسطين جعل من الرؤية اللاهوتية والدينية المباشرة طريق البحث في "التاريخ". إذ لا تاريخ هنا بالمعنى الدقيق للكلمة. من هنا تحوّل التفسير والتأويل إلى الأسلوب العقلي الوحيد لبلورة "حقائق الإيمان" بالبدائل كما نراه في فكرة "مدينة الله"، أو "المدينة المقدسة".

فقد أدى فقدان التاريخ السياسي النصراني إلى فقدان الفكرة التاريخية. ومن ثم تحول "الكتاب المقدس" إلى بؤرة ومحور كل رؤية وموقف وتقييم. وينطبق هذا بشكل جلي على الموقف من التاريخ. فالفكرة الجوهرية بالنسبة لأوغسطين في ما يتعلق بالتاريخ لا تقوم في معرفة المسار التاريخي أو إدراك قوانينه ومن ثم العمل من أجل الحاضر والمستقبل، بل إبراز الضعف الأخلاقي والروحي والفكري للوثنية الرومانية، ومن خلاله الكشف عن طبيعة الاختلاف والتناقض بين "مدينة الأرض" و"مدينة السماء" أو بين "مدينة الإنسان" و"مدينة الله". من هنا اولوية نقد الوثنية الرومية، ومن خلاها إبراز البديل النصراني باعتباره مسار ومضمون وغاية "التاريخ". بعبارة أخرى، إن موقفه من التاريخ ومواقفه النقدية تقوم في تأسيس البديل النصراني.

فعندما نتأمل مسار الفكرة النقدية لأوغسطين ونهايتها "المنطقية" أو

بصورة أدق الإيمانية، فإننا نعثر فيها على تدرج النقد الشامل لمدينة الإنسان (الروماني)، بوصفها المدينة الوثنية (الأرضية) أولا. وانتقاد القيم الأخلاقية للوثنية الرومانية ثانيا. وانتقاد الفكر الفلسفي الروماني (الإغريقي المسطح) ثالثا. وهذا بمجمعه كان يهدف إلى إحلال النصرانية عوضا عنها. غير أن هذا النقد الشامل حالما يبلغ غايته، يتحول إلى مقدمة التأمل الديني بالمستقبل. فقد كانت "مدينة الله" النموذجية الوجه الآخر لتشوه "المدينة الأرضية" (روما) وخاتمتها بالسقوط المروع والخاطف من جانب "البرابرة". من هنا كان البحث في كل زوايا تاريخها المنصرم المقدمة الضرورية للرؤية المستقبلية.

غير أن المستقبل بالنسبة لأوغسطين هو ليس مستقبل الوجود التاريخي الإنساني، بل الوجود النموذجي أو المثالي للفكرة النصرانية. من هنا الولع في توظيف التراث الديني اليهودي و"تاريخ" الأساطير اليهودية عبر "تنصيرها". بمعتى البحث التأويلي فيها بالشكل الذي يجعل من فك رموزها إشارة إلى قدوم الخلاص على أيدي المسيح "ملك المجد". وقد أشار أوغسطين إلى ذلك بوضوح عندما قال بأن كتب "العهد القديم"(كتب اليهود الدينية) هي مجرد سرد للماضي، تحتوي على رموز ينبغي فك شفرتها لكي يتبين في نهاية المطاف انها كلها ينبغي أن ترمي إلى ظهور المسيح. وهي الفكرة الكامنة والجلية في الوقت نفسه في وحدة وتلازم الفكرة الجبرية المغلّفة بمفهوم العناية الإلهية وأسلوب التأويل المفتعل. وهي تقاليد قد مهد لها تراث عريق نسبيا وبالأخص تقاليد المدرسة الاسكندرانية بدأ من فيلون وانتهاء بآباء الكنيسة. لكنه يختلف عنهم من خلال توظيف الرؤية الوجدانية و"التاريخية". وقد جرى "تحقيقها" من خلال حشر التاريخ ضمن رؤية عقائدية مفّصلة حسب الأسطورة اليهودية. بعبارة أخرى، لقد جري تفصيل التاريخ حسب الأسطورة ولا علاقة له بالتاريخ الفعلي.

فقد مر تاريخ "العالم" بالنسبة لأوغطسين بسبع مراحل هي على التوالي:

1. من آدم الى الطوفان
2. من الطوفان حتى ابراهيم
3. من ابراهيم حتى داوود
4. من داوود حتى الأسر البابلي
5. من الأسر البابلي حتى ظهور المسيح
6. والتاريخ الحالي والمستمر هو زمن المسيح
7. وما بعده هو سبات (موت) ما قبل البعث

وقد تتبع أوغسطين في تأويله لهذا «التاريخ» بصورة موسعة ومسهبة في الكتاب السادس عشر من الجزء الثاني، وبالأخص في فصوله الستة والعشرين الأولى. ففي هذه الفصول نعثر على ما يمكن دعوته بقدر المدن الأرضية والسماوية في «التاريخ المقدس» من نوح إلى إبراهيم. وفي الجزء الأخير يتعامل فقط مع مصير مدينة الجنة (أو مدينة الله). فما بعد الطوفان من نوح إلى إبراهيم غير معروف فيما إذا كانت هناك عائلات أو اقوام تعيش بالله. إذ لا نعثر في «الكتاب المقدس» كما يقول أوغسطين على آثار واضحة لمصير المدينة المقدسة بعد الطوفان، سواء استمرت في الوجود، أم أنها توقفت بسبب فترة وسيطة من الشر لكي لا يكون هناك عابد واحد لله الحقيقي بين الناس. وبعد نوح لا نجد في الكتب الكنسيّة قبل إبراهيم شخصًا واحدًا تتعرّض التقوى عنده للكلمة الإلهية بكل وضوح، باستثناء نوح. ولاحقا يستعرض أوغسطين مسلسل الأسطورة المتعلقة بنوح وأولاده وأحفاده. وينطبق هذا على ما يدعوه أوغسطين، استنادا إلى أساطير التوراة عن مدينة بابل التي «تبلبلت فيها الألسن» بعد إن كانت لغة واحدة (هي اللغة العبرية!!) وأشياء أخرى لا تقل سخافة بالنسبة للعقل والتاريخ الفعلي. لقد كانت اللعنة اليهودية على بابل هي باثر الأسر لا غير. وبالتالي لا حقيقة فيها باستثناء الحنق اليهودي.

أما «التاريخ»، وبالأخص من عصر إبراهيم، بوصفه بداية «الترتيب الجديد للخلافة المقدسة»، أو بداية «مصير مدينة الله» فهو ليس أكثر من استعراض لما في التوراة. غير أن الغاية التي وضعها أوغسطين أمام نفسه من هذا الاستعراض هو تتبع ما اسماه بمصير مدينة الله المؤقتة في أجيال إبراهيم. بعبارة إخرى، إن مدينة الله المعهودة في الجنس العبرانى والديانة اليهودية هي مجرد مرحلة عابرة، أنها «مرحلة مؤقتة» تمّهد لمدينة الله الحقيقية التي جرى اتمامها بمصير «الشعب المسيحي»، الذي تحولت فيه مدينة الله بالفعل على الأرض. إذ أن المسيح نفسه، بما في ذلك بمعايير الجسد هو من نسل إبراهيم. ولاحقا لا تنفك الخرافة الدينية هنا عن أن تفعل فعلها لكي تبلغ مداها النهائي. وهي الصيغة التي نعثر على صداها غير المباشر في الموقف الذي حدده أوغسطين نفسه عندما قال، بأن ما يضعه هنا هو تتبع أسرار «الكتاب المقدس» بقدر الاستطاعة مع التمسك بحزم بريط كل ذلك بالمسيح وكنيسته، بوصفهما مدينة الله، أي البديل النموذجي والمثالي الكامل لكل ما سبقها من مدن الأرض والطبيعة والعقل الإنساني.

إن فكرة «المدينة المقدسة» و»مدينة الله» و»المدينة السماوية» هي فكرة البديل النموذجي والمثالي الكامل لكل ما سبقها من مدن الأرض والطبيعة والعقل الإنساني. انها تعكس تاريخان وموقفان ومساران مختلفان في الموقف من ماهية وحقيقة المدينة وأصولها وقيمها وغاياتها.

فعندما يحدد أوغسطين أصول التاريخ الرومي وأثره في بلورة المدينة الرومية(روما) فإنه يشير إلى أن روما التي ولدت ونشأت بفضل شجاعة الأسلاف، الذين جعلوها في عزها اشد خجلا منها في هزيمتها، قد تعرضت لاحقا إلى الخراب والدمار الذي لف حتى النبات والحجر. وحالما سقطت من حياتهم قيم القوة والجمال الأخلاقي، حينذاك أخذت «قلوبهم تتحرق

بالشهوات أكثر من النيران التي تلتهم سطوح المنازل»[1]. بمعنى، إن الفارق بين تاريخها الأول واللاحق يشير إلى طبيعة الخراب الداخلي الملازم لها. فقد كانت روما القديمة الأولية والأصلية، كما يقول أوغسطين، محكومة بالشجاعة والأخلاق والشخصيات البطولية ومؤسسات الأسلاف. بينما أصبحت لاحقا اشبه ما يكون بلوحة رائعة شوهها الزمن. إنها بلا تجديد وليس هناك من يفكر حتى بالمحافظة على رسومها وخطوطها[2]. كل ذلك يشير ويبرهن، على أن خراب روما هو أولا وقبل كل شيئ خراب الروح. من هنا قوله، بأن ما يتناوله بهذا الصدد هو ليس ما له علاقة بالشرور الخارجية، بل بأمراض النفس أو أدران الأخلاق «التي ضربت في البداية بألوانها الزاهية ثم انجرف كالنهر الطامي واستقرت في الخراب، ولم يبق منها سالما سوى السطوح والجدران»[3]. وهو مصيرها المحتوم شأن من سبقها، ممن يطلق عليها أوغسطين عبارة «المدن الكافرة» أو «دول الكفرة» أمثال أثينا وروما ومصر وبابل وأشباهها. والسبب هو أنها مدن لا تعرف العدالة الحقيقة. وليس فيها فهما سليما للطاعة والقانون. فهي مدن لا تعمل بمعايير الإيمان المستقيم، أي بمعايير سلطة النفس على الجسد وسلطة العقل على العيوب[4].

وحدد موقفه هذا من «المدينة الأرضية» و»مدينة الإنسان» رؤيته عن الاختلاف الجوهري مع «مدينة الله» في القيم والوسائل والغاية. وهذا بدوره هو حصيلة الموقف المختلف والمتباين والمتعارض والمتضاد بينهما في الموقف من الإيمان والله، أي تجاه المصادر الجوهرية المطلقة «للمدينة السماوية» «المقدسة». ذلك يعني أن «مدينة الدنيا» و»مدينة السماء» بالنسبة لأوغسطين

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص65.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص93.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص96.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص162.

يمثلان الخطوط المتوازية من حيث الجوهر المجرد، لكنهما يتداخلان في الحياة. وهو تداخل يبرّز القيمة الزائلة للأولى والباقية للثانية. فهما يختلفان اختلافا جوهريا في مجال القيم. فمن وجهة نظر «النظام الأرضي والسماوي» كلاهما يحافظان على مصالح المجتمع البشري. لكنهما يختلفان في الوسيلة والغاية. ففي «مدينة الأرض» يجري استعمال ما في الأرض نفسها بالشكل الذي يرتبط بمصلحة السلام الأرضي فيها. بينما في «المدينة السماوية» يجري كل ذلك «لمصلحة السلام الأبدي»[1]. ففي «المدينة الأرضبة» على مثال روما يرتبط كل ما فيها من قيم مثل المجد والمحبة والتضحية والسمو وما شابه ذلك بالمصالح الأرضية الخاصة. بينما من المخجل ألا «يرفعنا حب مدينة الله الى سلوك الفضيلة الصحيحة»، كما يقول أوغسطين بالنسبة للبديل النصراني، أو «المدينة السماوية»[2].

إن هذا الفرق الجوهري في الوسيلة والغاية يقوم في اختلاف المواقف من الإيمان والله. ففي «مدينة الأرض» التي لا تعيش بالإيمان تطمح الى السلام الأرضي، بوصفه الهدف الذي ترسمه لنفسها من اجل توحيد السلطة والطاعة لدى المواطنين لكي يتم التنسيق بين إرادت الناس بما يخدم مصالحهم في الحياة. أما «مدينة السماء» أو جزءها الأرضي الذي يحيا بالإيمان، فإنه «لا يستعمل السلام إلا عند الضرورة»[3]. وهذا بدوره مرتبط بطبيعة الخلاف الجوهري في المصدر الأول والأساس لكليهما. فقد صنعت «مدينة الأرض» لنفسها ما تراه من آلهة، بينما «المدينة السماوية» تسير فوق الأرض دون أن تصنع لنفسها آلهة، لأن الله هو الذي صنعها لتصبح له قربانا حقيقيا، كما يقول أوغسطين. إذ أن «مدينة الله» هي المدينة التي تقوم بالعبادة الحقيقة لله الواحد. ومن هنا مسارهما المختلف، والذي يجد تعبيره

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص139.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص257.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص145-144.

النموذجي والخاص في ما وضعه أوغسطين من فكرة تقول، بأن الارض للجميع، أما السماء فللصالحين فقط. وذلك لأن الله هو القادر الوحيد على التصرف بممالكه. وهو الذي يعطي للصالحين، دون سواهم، ملكوت السماوات. أما ملكوت الأرض فللجميع من صالحين وأشرار. وبالتالي، فإن هذا الإله الواحد الحق الذي لا يتخلى بعدله وعنايته عن البشر، أعطى للرومان المملكة، ساعة شاء وكما شاء. وأعطاها للاشوريين، كما أعطى للفرس الثنوية، إي إله خير وإله شر. ووراء كل ذلك حكمة غير مرئية. فالله الواحد الحق يرّتب الأمور ويدبّرها كما يشاء[1]. كما أنه من يمد الناس بالقوة التي نثبت فيها «المدينة المقدسة والتقوى الحقيقية»[2]. وإذا «كان العقل البشري الضعيف والمريض» يعجز عن مقاومة بهاء الحقيقة، فإن علاج أمراضه ممكن بتعاليم الخلاص، أملا في أن «تشفيه النعمة الإلهية بواسطة الإيمان والمحبة»[3]. ولعل واجب سكان «المدينة الأرضية أن يرفعوا الشكر للمسيح على الرأفة الغريبة التي اظهرها لهم البرابرة، حبا لاسم المسيح»[4]. ويقصد بذلك إن البرابرة الذين احتلوا روما ودمروها لم يقتلوا أولئك الذين دخلوا معابد النصرانية. فهي «المعجزة» الكبرى التي يمكن من خلالها رؤية الحقيقة القائلة، بأن «المدينة المقدسة هي مدينة المسيح». وهي الغاية التي كان يرمي إليها اوغسطين، بمعنى «نقض آراء من فّضل آلهته على مؤسس المدينة المقدسة»[5]. من هنا ضرورة الصبر الدائم لكي يجري بلوغها. من هنا أيضا دعوته لما اسماه بالصبر من اجل «الجمهورية السماوية». وخاطب النصارى بعبارات عديدة لعل اكثرها نموذجية هي التي قال فيها:»على خدام المسيح

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص263.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص59
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص63
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص64.
(5) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص519.

أيا كانوا ملوكا وأمراء، قضاة وجنودا وأبناء الريف، فقراء وأغنياء، احرارا أو عبيدا أن يتسلحوا بالصبر، وعليهم أن يحتملوا هذه الجمهورية مهما كانت سافلة. وبهذا الصبر يضمنون لأنفسهم مركزا مرموقا في بلاط الملائكة المقدس والسامي، في تلك الجمهورية السماوية حيث إرادة الله هي الشريعة الوحيدة»[1]. فبلوغ «المدينة الإلهية» لاتخاو من الأم الصبر. لكنه في الوقت نفسه هو الأسلوب الوحيد لبلوغ هذه الغاية. وهنا تختلف المواقف. فالفرق كبير «بين جزاء القديسين الذين يتألمون في سبيل المدينة الإلهية» وبين أولئك الذين يعتبرونه امرا كريها، أي اولئك المغرمين بمحبة هذا العالم. إنهم لا يدركون حقيقة وغاية «مدينة الله» بوصفها «مدينة أبدية، لا ولادة فيها إذ لا موت فيها. هناك سعادة حقيقة لا ينقصها شيئ. إنها عطية إلهية»، حيث لا تشرق فيها الشمس على الاخيار والأشرار، لأن شمس البرّ تنير الأبرار فقط. ولا هموم فيها ولا قلق، حيث تكون الحقيقة فيها «كنزا مشتركا»[2].

ذلك يعني، إن «المدينة الإلهية» هي النموذج الأرقى لتنظيم الوجود ومعناه الإنساني. وذلك لأن هذه «المدينة العلوية» (السماوية) تتميز بانتصارها للحق، كما تصبح فيها الكرامة قداسة ومقدّسة، والسلام سعادة، والحياة خلود[3]. أنها «الفضيلة الكبرى» التي تنفي كل فضائل من سبقها. فإذا كانت البطولة الرومانية تمّجد ما هو أرضي وزمني وبشري، فإن النصرانية تبشر «بالحياة الأبدية والجزاء الذي لا يفنى والمشاركة في المدينة العلوية. حيث الله هو المعبود الوحيد وليس لخيرات أرضية وفانية». فالله هو الذي «يوزعها على الجميع»[4]. إنها المدينة النافية لمختلف أشكال الرذيلة. من هنا قول أوغسطين، بأن اليهود الذين قتلوا المسيح هم ممثلون

---

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص88.
(2) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص250.
(3) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص109.
(4) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص257.

لفكرة المجد الرومانية، «انهم مستعدون لصلب رب المدينة الخالدة إشباعا لرغباتهم ورذائلهم»[1]. إضافة لذلك، إن أوغسطين ليس بالضد من أن تكون حياة الناس حياة اجتماعية. وهو أمر بديهي، لأنه لولا هذه النمط من الحياة، فكيف يمكن أن تظهر «مدينة الله» التي يعمل من اجلها القديسين[2]. لقد سعى أوغسطين للقول، بأن «مدينة الله» تقام من اجل سعادة البشر. والهدف منها سعادة الإنسان. وبالتالي، فإن «الذبيحة الوحيدة الواجبة هي قربان النفس»، التي تجعل من البشر «يكوّنون مع الأرواح مدينة واحدة تعبد فيها مع الملائكة عبادة موحدّة لله»[3]. إذ لا تعترف «المدينة السماوية» بغير إله واحد. ومن ثم لا تستطيع الدخول في شراكة مع «مدينة الأرض في الشريعة الدينية». من هنا الخلافات والخصام بينهما. «فالمدينة الأرضية تكره السماوية» بينما صمدت الأخيرة في التاريخ، وذلك لأنها تمثل رغبة الجميع في السلام الأرضي أيضا، بغض النظر عن تنوع الشعوب واللغات. إنها «تصنع الجسد الروحاني وتذلل كل غرائز الحيوان». إنها «تعمل بمعايير الكلّ المتبادل مع الله»، وأن «كل من فيها يمارس الإيمان الذي يقوده إلى الله»[4].

إننا نقف هنا أمام «مدينة» و»دولة» و»جمهوربة» لا وجود فعلي لها إلا في خيال الرؤية اللاهوتية. إنها نموذج الخيال اللاهوتي القادر على اشعاع ما هو موجود بأشعة الإيمان لا غير. بمعنى أنها فكرة جاذبة للروح والعقل والوجدان لا غير. إنها أشبه ما تكون بمدينة الكنوز الفارغة باستثناء خيال البريق المخفي فيها من متاع الأبدية! وقد أشار أوغسطين نفسه إلى هذه الحالة أو الفكرة عندما كتب يقول، بأنه «لا توجد دولة ولا شعب بالمعنى

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص258.

(2) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص121–120.

(3) أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص455.

(4) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص148–145.

الدقيق للكلمة في المدينة السماوية. انها كلّ واحد كفرد واحد من الأبرار»[1].

المضمون التاريخي لفلسفة التاريخ اللاهوتية

إن فلسفة أوغسطين بشكل عام و"التاريخية" بشكل خاص هي فلسفة تاريخه الفكري والعقائدي والديني. من هنا اتسامها بصفة الوجدانية المفرطة كما نراها في (الاعترافات) و(مدينة الله) نفسها. وهي النماذج الأكثر رفعة لهذا النمط من التفكير والنقد والاستعراض والتدليل. وبهذا المعنى يستعيد في ذاته شخصية ترتوليان وتقاليد الفلسفة التيرتوليانية، بما في ذلك فكرته عن المدينة الأرضية والمدينة السماوية. إذ نرى في فلسفة أوغسطين في الأغلب توسيعا كبيرا للفكرة المختصرة التي وضعها ترتوليان عن ظهور ومغزى "المدينة الأرضبة" و"المدينة السماوية"، بوصفها فكرة الاختلاف الجوهري بين النصرانية والوثنية (الرومانية)، ومن ثم اختلاف تاريخهما بوصفها فلسفة التاريخ أيضا. لكن الاختلاف بينهما يقوم في أن الحصيلة الفكرية السياسية عند ترتوليان كانت تسعى إلى تأسيس الرؤية والمواقف الأخلاقية وأولويتها على العمل السياسي، بينما كانت مساعي أوغسطين موجهة صوب تأسيس مضمون "مدينة الله" النصرانية بوصفها نموذج المثال الروحي والنعيم الأبدي. ومن حيث الجوهر لا يختلفان في الأسلوب والغاية. والفرق بينهما هو أن ترتوليان أسّس فكرته والغاية منها قبل سقوط روما، بينما كان كتاب (مدينة الله) ومن ثم أفكاره بعد سقوطها. بمعنى، إن فكرة ترتوليان كانت حدسا واقعيا تجاه المستقبل، بينما كانت فكرة أوغسطين إعادة نظر بالتاريخ بعد وضوح وجلاء نتائجه في ما يخص علاقة النصرانية بالوثنية الرومانية ومصيرهما.

فقد أسس ترتوليان إحدى الأفكار المهمة في موقفه من التاريخ وخطوط مساره لما يسمى بمعسكر الله ومعسكر الشيطان، ووضعها في

(1) أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص161.

صلب تصوراته الأخلاقية عن المستقبل. وفيها ومن خلالها حاول تأسيس فكرة الاصطفاء الخاص للنصارى ومهمة الكنيسة التاريخية، وفكرة الصراع الجوهري الدائم بين عقائد النصرانية والوثنية. وحاول من خلال هذا التضاد بينهما التوصل إلى أن لكل منها قيمه الخاصة، وتاريخه الخاص، ومصيره.

معسكر الشيطان أو المدينة الأرضية محكومة بالقيم الدنيوية. وهذه كلها أوهام وأسقام، لأنها عابرة ووهمية. وإن هيمنة مصالح الجسد تؤدي إلى هيمنة القوى الشيطانية التي تحترف التعامل مع الحس والمشاعر الجسدية، مع ما تحتويه بالضرورة على معالم الهلاك المحتوم. وبالضد منه يتمتع المجتمع النصراني بقيم روحية ثابتة لأنها تنتمى إلى العالم السماوي، المحكومة بالله. من هنا مصيره الأبدي، بمعنى البقاء والتنعم بالنعيم الأبدي. وإذا كانت آمال وغايات المعسكر الأول ترتبط بمساعي الهيمنة على العالم المادي الأرضي وحيازته، فإن النصارى تتجول في هذا العالم، لكن آمالهم وغاياتهم متوجهة صوب العالم الآخر.

وقد حددت العناية الألهية مسبقا قدر كل منها، بما في ذلك المعركة المحتومة بينهما. من هنا كان تاريخ النصرانية والنصارى وما تعرضوا له من عذاب وتشريد وتقتيل ومهانة هو جزء من حكمة العناية الإلهية، لأنها أدت في نهاية المطاف إلى اختبار الإيمان وتقوية الإرادة. لاسيما وانه لا شيئ في الوجود يحدث بمعزل عن دراية وأثر العناية الإلهية. وبالتالي كان ينبغي للنصارى تحمل كل هذا الأذى، بوصفه مصيرهم الخاص، أي كل ما يؤدي إلى إنهاك قسوة العالم المادي الشيطاني وتقوية طهارتهم الأخلاقية. وفي مجرى كل هذه المعاناة ينتظرون بتواضع نهاية هذا العالم وبداية الحكم الآلهي وتحقيق عقابه العادل. من هنا دعوته إلى العمل الأخلاقي والروحي في مواجهة روما، لكي تسقط بأثر انحلالها الأخلاقي والمعنوى والروحي وليس عبر القوة أيا كان شكلها ومحتواها. فالوقت والمستقبل لهم بالضرورة.

إننا نعثر في هذه الرؤية ونتائجها على موازاة تشابه مع طريق كل منها في الحياة الفكرية وتعرجاتها وانكساراتها قبل القبول بالديانة النصرانية وعقائدها. مع أن لكل منها مصيره الخاصة في تاريخ الدين والكنسية. ترتوليان عاش ومات وانعدم أثره في "تاريخ القداسة" الكاثوليكية، بل بقي ضمن تقييم الهرطقة، بينما تحول أوغسطين إلى قديسها الأكبر.

إن التأمل والتحليل النقدي الفلسفي الدقيق لآراء ومواقف أوغسطين بصدد التاريخ توصلنا إلى أنها ليست فلسفة تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة. بل لا يمكن دعوتها فلسفة (للتاريخ). إنها أقرب ما تكون إلى رؤية تأويلية دينية لخرافات وأساطير "التاريخ" اليهودي كما صورته التوراة والكتب اللاحقة لما يسمى "بالعهد القديم". وهذا بدوره لم يكن معزولا عن وضع أفكار "العهد القديم" (التوراة وكتب اليهود الأخرى) في مبدأ الفكرة النصرانية. الأمر الذي حدد بالضرورة البقاء ضمن قيود الخرافة الدينية والقبول بها كما هي.

تحتوي آراء اوغسطين في وحدتها على منظومة لاهوتية دينية عن التاريخ. إذ يجري فيها حشر التاريخ ضمن روية عقائدية. وعندها يصبح التاريخ مفّصلا حسب الأسطورة. من هنا تحول حصيلتها صوب ما يمكن دعوته بفلسفة الخلاص. ومن ثم نهاية التاريخ الدنيوي وبداية التاريخ الروحي. وهي حالة مترتبة بالضرورة على طبيعة الخلاف الجوهري بينهما. فالتاريخ الدنيوي هو تاريخ الرذيلة والجسد، ويقابله تاريخ الروح.

وحدد هذا بدوره الطابع العقائدي لفكرته عن التاريخ. وبأثر ذلك يبدو التاريخ واضحا ومستقيما ومتوازيا لكن مخرجه مغترب وغريب على عالم الإنسان الواقعي. انه يمثل استقامة الموقف الديني في رؤيته للمستقبل، أَي فلسفة التحضير للموت الأبدي وليس للحياة الأبدية. فالمستقبل الحقيقي بالنسبة لأوغسطين هو نهاية العالم المادي الأرضي وبدية

الطريق الإلهي الفعلي. وذلك بسبب كون مدينة الأرض هي مدينة الأوهام والأسقام الوثنية، بينما لا علاقة لمدينة الله بالمدينة أو الدولة الأرضية. إنها أقرب ما تكون إلى الغاية التي ينبغي أن يسير باتجاهها تاريخ الروح وروح التاريخ. إذ لا تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة ولا مسار تاريخي واقعي، بل هي روية لمستقبل الفكرة النصرانية، أو ما يمكن تسميته بفلسفة الخلاص، بوصفها فكرة التاريخ الأوغسطينية.

*** *** ***

فلسفة التاريخ والحضارة عند ابن خلدون

فلسفة العبرة التاريخية

أيا كانت الصورة التي تتلألأ أمام أعيننا حالما نتأمل وندرس ونحلل وننتقد ما وضعه ابن خلدون وأسس له في الموقف من التاريخ بشكل عام، فإننا نقف أمام ثلاثية فكرة التاريخ، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحضارة، وما يرافقها من ثلاثية "التاريخ الطبيعي والماراطبيعي" أو العمران البدوي والعمران الحضري، و"ديمومة الولادة والموت الملازمين لصيرورة العمران والدولة" و"حتمية الموت الحضاري"، بوصفها خاتمة "الموت الجميل". ووراء كل هذه الاكتشافات الكبرى التي جرى تأسيسها استنادا إلى التاريخ الواقعي للإنسان وأبعادها الماورائية تكشف عن الإدراك الفلسفي العميق لحدود التاريخ في مجرى العمران، وديموته في الإبداع الإنساني، والغاية البعيدة التي تلتمع وراء الوجود بوصفها معاناة الثقافة نفسها التي لا يحكمها المنطق المجرد. لكنها تحتوي في إعماقها على "عبرة" ينبغي الاتعاظ منها وبها من أجل مستقبل أفضل مبني على أسس الحق والعدالة، والرؤية الإنسانية الواقعية والعقلانية.

فقد احتوت فكرة التاريخ وفلسفته عند ابن خلدون على توحيد التفسير العقلي والواقعي للتاريخ ورؤية آفاقه من خلال دراسة نشوء الدولة وانحلالها. ومنها وبأثرها تبلورت عنده فكرة العبرة أو فلسفة العبرة، بوصفها الرحيق السياسي لتأمل التاريخ ودراسة مساره الفعلي والقوانين المتحكمة فيه. ومن ثم احتوت فكرة العبرة عنده على مستواها النظري

والعملي، أي مستواها الفلسفي التاريخي والسياسي المستقبلي. إذ نعثر عنده على ما يمكن دعوته بالتأسيس الفلسفي السياسي والحضاري للعبرة. ومن ثم تحتوي على كل ما أراد ابن خلدون قوله. وليس اعتباطا أن يضع هو نفسه فكرة العبرة في صلب عنوان كتابه عندما اطلق عليه أسم (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب....). لقد أراد استخلاص العبر المتنوعة في تاريخ الأمم التاريخية الكبرى ومن عاصرها من خلال دراسة بدايتها ونهايتها في الدولة (الملك) والحضارة (العمران).

ففي مجال العبرة السياسية نراه يتوصل إلى فكرة مفادها، بأن اختلاف الأمة وقتالها فيما بينها فيما مضى «رحمة لمن بعدهم لكي يقتدي كل واحد منهم بمن يختاره منهم ويجعله إمامه وهاديه ودليله»[1]. وينطبق هذا بالقدر ذاته على اندثار الدول والحضارات، بمعنى إنه يجد فيها «رحمة» للعقل النظري في تأمل الماضي من اجل رؤية مستقبله، من ثم اتخاذ ما يراه مناسبا لتلافي السقوط، رغم ما في المسار التاريخي نفسه من قوة تقهر أكبر العقول ذكاء وأشد الإرادات عزيمة.

إننا نعثر عنده وفي كل ما كتبه واستحصله من نتائج مجردة كبرى على أسلوب جلي حينا ومستتر حينا آخر لكنهما يلتقيان في الحصيلة، ألا وهي إن تأمل ودراسة تجارب الأمم التي يمكن تتبعها بما في ذلك في متون الكتب التاريخية والأدب والفلسفة والأديان، ينبغي أن تهدف إلى صنع الأحكام السياسية منها. الأمر الذي يكشف عن أن تاريخ العبر بالنسبة له هو التاريخ الإنساني ككل. غير أن ما يميز ابن خلدون بهذا الصدد هو تتبعه لمسار الصيرورة التاريخية للفكرة السياسية، والواقع السياسي، ومن ثم التجربة السياسية. من هنا تتبعه ورسمه وتفسيره للمسار التاريخي للمؤسسات والأفكار والقيم والعقائد وليس لتاريخ وسيرة الأشخاص أيا كانوا.

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، ص173.

انه يتناول الفكرة السياسية ضمن سياق فكرته عن العمران، أي عن التطور الحضاري للأمم. من هنا، على سبيل المثال، نفيه ورفضه للفكرة التي حاولت أن تجعل من النبي والنبوة قيمة ما فوق تاريخية ولابد منها بالنسبة لبناء النظام السياسي الاجتماعي الأفضل. إذ نراه يشدد على عدم وجوب النبوة في ميدان العلاقات الاجتماعية السياسية. وذلك لأن تجارب الأمم تكشف عن أن «الوجود وحياة البشر قد تتم من دون النبوة»[1]. وعندما يتكلم عن أثر المناخ في حياة البشر، فإنه يشير إلى أننا لم نسمع بخبر بعثة النبوة (الرسالة) إلى المناطق التي تتسم بظروف مناخية قاسية (الأقاليم الشمالية والجنوبية). كما أكد على أن التاريخ يكشف عن أن النبوة تظهر في المناطق المعتدلة. بل ونراه يشدد على أن الله يختص بالنبوة أكثر الناس كمالا في خلقهم وأخلاقهم. ذلك يعني، إن قدرة النبوة على العمل والفعل تفترض قدرا من التطور الحضاري. وبدونه تصبح عديمة الفاعلية والتأثير، أو على الأقل أنها عاجزة عن إرساء أسس النظام الاجتماعي والسياسي الأمثل. بعبارة أخرى، إن النبوة بوصفها فكرة متسامية تفترض قدرا من التطور الثقافي والمعرفي. وإن النبوة قضية بشرية صرف. انطلاقا من أن الله لا يمكن أن يغفل بشرا دون آخر لاعتبارات خلقية وأخلاقية. كما يمكن تأويلها بطرق أخرى، إلا أن الجوهري فيها يبقى هو تأثر فكرة النبوة وارتباطها بالمناخ دون أن يرجعها إليه. وينطبق هذا في الواقع على كل القضايا والظواهر التي تناولها ضمن هذا النطاق.

ففي موقفه من الحرب ومذاهب الأمم فيها، ينطلق ابن خلدون من أن الحرب «أمر طبيعي في البشر، لا تخلو عنه أمة ولا جيل. وسبب هذا الانتقام في الأكثر أما غيرة ومنافسة، وأما عدوان، وأما غضب لله ودينه، وأما غضب

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص34.

للملك»[1]. ففي فكرته هذه وتصنيفه نعثر على أربعة أصناف من الحروب، وهي: حروب الغيرة والمنافسة التي عادة ما تميز حروب العشائر والقبائل المتجاورة؛ وحروب العدوان التي أكثر ما تكون بين من اطلق عليهم ابن خلدون اسم «الأمم الوحشية»؛ وحروب الجهاد (غضب لله والدين)؛ واخيرا حروب الغضب للملك، إي الحروب التي تشنها الدولة ضد الخارجين عليها. ووضع الحرب الأولى والثانية تحت صنف البغي والفتنة، بينما اعتبر الثالثة والرابعة من «حروب الجهاد والعدل»[2]. ذلك يعني إنه افرز ما يمكن دعوته بالحروب الظالمة والحروب العادلة. ومع انه اعتبر الحرب بحد ذاتها «انتقام» أي لا عقلانية ومدمرة بطبيعتها، إلا أنه وجد فيها ضرورة وعدلا حالما تكون فتنة مخربة لوحدة الدولة وقوتها. ذلك يعني، انه لم ينظر إلى الحرب بمعايير القيم الأخلاقية، رغم انه لا يلغيها، ولكنه نظر اليها باعتبارها جزء من المسار التاريخي الطبيعي للبشر بشكل عام والدولة بشكل. وبما أن الدولة بالنسبة له هي ذروة الاجتماع الإنساني وأساس الحضارة، من هنا أهميتها المافوق أخلاقية، أو بصورة أدق، أنها الصيغة المنِّظمة والضرورية لفاعلية الأخلاق بشكل عام والسياسية بشكل خاص. من هنا استنتاجه للفكرة السياسية العميقة والمستنبطة من تأمل التاريخ الواقعي عن أن حروب ما قبل العمران لا تصنع غير الدمار والفساد. ومن ثم لا قيمة فيها ولها بالنسبة للتمدن والثقافة والحضارة. على عكس الثالثة والرابعة بشكل خاص، أي تلك الحروب التي تسعى إلى الحفاظ على وحدة الدولة والقضاء على الفتن الداخلية، بوصفه الشرط الضروري للعمران المدني.

وعموما يمكننا رؤية استنباطه للعبر بمختلف أصنافها، التاريخية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص213–214.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص214.

والسياسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية وكثير غيرها. فعندما يتناول على سبيل المثال قضية جباية الضرائب والغرامات، فإنه ينطلق من ضرورتها بالنسبة للدولة. غير انه حالما يتأمل التجارب التاريخية بهذا الصدد يتوصل إلى استنتاج يدعوه بالصفات السيئة لهذه الظاهرة. إذ نراه يشدد على أن ازديادها المستمر عادة ما يكون ليس للاستثمار في العمران بل لتلبية مصاريف البذخ والمتعة. الأمر الذي يؤدي مع مرور الزمن إلى الكساد. وذلك لأن هذا النوع من الجباية كما يقول ابن خلدون يفسد الاعتمار. بينما أقوى «الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين»، بمعنى تقليل الضرائب والغرامات[3]. والشيء نفسه يستنتجه من علاقة الدولة بالنشاط الاقتصادي. فنراه من جهة يدعو إلى تدخل الدولة من خلال تنظيم الحياة الاقتصادية، كما يدعوها إلى دعم الملكية الخاصة والحفاظ عليها لما لها من أثر في تنمية النشاط الاقتصادي. وفي الوقت نفسه نراه ينتقد سلوكها المخالف لهذا الاستنتاج. وتوصل بهذا الصدد إلى فكرة سياسية اقتصادية وحضارية عميقة تقول، بأن تدخل الدولة ومنافستها للتجار والفلاحين يؤدي بالضرورة إلى إفساد الاقتصاد. وذلك لأن الدولة تمتلك من الموارد ما يكفي لخنق المتنافسين، بينما المنافسة بين القوى الاجتماعية الاقتصادية الضرورية للاقتصاد والاجتماع والعمران ومن ثم للدولة نفسها. ليس هذا فحسب، بل نعثر على استخلاص العبر من التاريخ في مختلف الميادين وتجاه جميع القضايا الكبرى والحساسة بالنسبة للدولة والحضارة، أي للتاريخ بوصفه فكرة.

فكرة التاريخ وعلم التاريخ

إن ما يميز إبداع ابن خلدون بهذا الصدد هو نظرته إلى التاريخ بوصفه فكرة، وإن التاريخ هو الإنسان. وهي فكرة لم يسبقه إليها أحد.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص221.

فقد سعى ابن خلدون للكشف والبرهنة على أن كل ما يجري في التاريخ والوجود الإنساني ذو مصدر طبيعي. ومن ثم تفسيره ضمن سياق ما يسميه بالوجود الإنساني. وبالتالي نعثر عنده وفي نظرته إلى التاريخ باعتباره فكرة ثقافية وأصول طبيعية، على ما يمكن دعوته بالوحدة المرنة والواقعية لعلاقة الطبيعي (الزمن الساري) بالماوراطبيعي (الحضارة). ومنها يمكن استخلاص العبرة الضرورية بالنسبة لاستمرار وتنظيم الوجود الإنساني.

ودفع ابن خلدون هذه الحصيلة إلى مداها الأوسع والأعمق عندما جعل من فكرة التاريخ علم التاريخ. حيث نظر إلى التاريخ بوصفه فنا. لكنه فن «عزيز المذهب، جم الفوائد، وشريف الغاية. إذ انه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم». بمعنى تناوله تاريخ الأمم والملوك والمصلحين، أو تاريخ الأمم والنخب الفكرية والروحية. والأولوية لتاريخ الأمم.

فالتاريخ الصحيح بالنسبة لابن خلدون يعادل معنى السليمة والدقيقة والعلمية لمجرياته. كما انه الفن الذي يستند في رؤيته عن التاريخ إلى «أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني». ومن ثم فهو الوحيد القادر على تخليص المرء من الوقوع في الأخطاء والزلل. ووضع هذه المقدمة المنهجية في تمحيص أخبار الماضي ونقدها، أي تنقيتها من شوائب الأوهام والمصالح والخرافات. وتناول عدد من الأخبار المشهورة والكبيرة وكيفية نشرها في كتب التاريخ.

فقد تناول على سبيل المثال ما هو مشهور عن جيوش بني اسرائيل التي قادها موسى، والتي بلغت حسب هذه المصادر حوالي ستمائة ألف مقاتل. وعلّق ابن خلدون على هذا الرقم قائلا، بأن افتراض وجود هذا الرقم يجعل من الصعب القتال بينها لكثرة أعداد البشر وصغر مساحة الأرض، وكيف يمكن وصول الصفوف الخلفية إلى القتال، أي كيف يمكنهم أن يقتتلوا جميعا

ويكون الفوز فيه لطرف على آخر. والحاضر الذي نعيشه ونعرف القتال فيه يكشف عن ضعف بل استحالة وجود هذه الأعداد. إذ الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء كما يقول اين خلدون. وعندما قارن هذا الرقم بأعداد جيوش الفرس التي كانت آنذاك من بين أقوى وأوسع جيوش العالم، إلى أن عددها في معركة القادسية لم يكن أكثر من مائة وعشرين ألفا.

وعندما تطرق إلى ما هو سائد ومنتشر في كتب التاريخ عن تفسير الآيات القرآنية عن (إرم ذات العماد) من تفسير كلمة «إرم» على انها مدينة جرى بناءها في غضون ثلاثمائة سنة، وأن شديد وشداد ابني عاد بن عوص بن إرم، وكيف استتب الملك للثاني بعد موت الأول، وانه بنى هذه المدينة بعد إن سمع بالجنة وما فيها، وأراد أن تكون شبية بها. واعتبر ابن خلون هذه الحكايات مجرد خرافات وهذيان. واستنبط حكمه هذا على ما اسماه باقتضاء صناعة الإعراب في لفظة ذات العماد. انها صفة إرم، وعملوا العماد على الأساطير، فتعين أن يكون بناء، بينما كان المقصود هي عماد الخيام.

المثال الثالث هو قصة البرامكة، التي فسر أسبابها بالضد مما هو سائد من تفسير عبر إرجاع كل ما فيها إلى قصة العباسة مع جعفر بن يحيى. ولم يتجاهل ابن خلدون الجوانب النفسية والتقليدية حول المعارضة والإثارة المحتملة آنذاك من تزويج العربية للأجانب (الفرس في الحالة المعنية) بسبب واقع التفرقة والاستعلاء وما إلى ذلك من قيم نفسية وأخلاقية، إلا انه حال البحث عن جذر القضية وأسبابها الفعلية، وجدها أولا وقبل كل شيء في الأسباب الاقتصادية والسياسية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن نكبة البرامكة كانت نتاجا «لاستبدادهم على الدولة واحتجابهم أموال الجباية حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يحصل عليه. فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه».

لقد كانت آراءه وتفسيره ونقده لمختلف نماذج التأريخ لأحداث الماضي

تستند إلى منهج خاص وجد تعبيره في الفكرة الفلسفية المنهجية القائلة، بأن من الضروري أن «يرجع الإنسان إلى أصول، وليكن مهيمنا على نفسه، ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء فلا يفرض حدا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فاذا نظرنا أصل الشيء وجنسه ومقدار عظمه وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحوالنا وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه»[1]. إننا نقف هنا أمام ما يمكن دعوته بفلسفة النظرة الواقعية والعلمية لأحداث التاريخ ومآثره وآثاره وقيمتها الحيوية بالنسبة للعقل النظري في تأمله لتجارب الماضي والاعتبار بها.

ووضع ابن خلدون هذه المقدمة الفلسفية في أساس رؤيته العلمية والواقعية تجاه التاريخ. ففي الصيغة المذكورة أعلاه نراه يربط فكرة الأصول والرجوع إليها، وضرورة التفريق بين الممكن والواقع، والتوفيق بين الرؤية العقلية والوجدان، والتفريق بين الإمكان المجرد والإمكان الفعلي أو الواقعي المناسب لحقائق الأشياء نفسها. إننا نقف هنا أمام رؤية ترتقي إلى مصاف المنظومة المنهجية في التعامل مع التاريخ بوصفه فكرة ومسارا طبيعيا ملازما للوجود الإنساني. فوحدة الأصول ورباطة الجأش العقلية تعني الالتزام الدقيق بتحقيق المبادئ المنهحية الكبرى في الموقف من تفسير أو تأويل أحداث الماضي والحاضر، وكذلك في استنباط الاحتمال المستقبلي، أو ما اسماه ابن خلدون بتمييز الممكن عن الممتنع. وبما إنهما كلاهما استنتاج عقلي من هنا تفريقه بين ما أسماه بالإمكان العقلي المطلق أي المجرد وغير المتناهي، والإمكان بحسب المادة التي للشيء، أي الإمكان الواقعي. وحصيلة هذه الرؤية الفلسفية المنهجية هي وحدة المقدمات الضرورية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص144.

للحكم العقلي والعلمي على الماضي والحاضر والمستقبل بوصفه تاريخا، أي إبداعا ملازما للوجود الإنساني وصيرورة الثقافة وعمرانها المدني في الدولة والحضارة.

لقد سعى ابن خلدون إلى إرساء أسس الرؤية العقلية النقدية. وحقق ذلك من خلال الكشف عما اسماه بخرافات وهذيان الروايات التي تملئ كتب التاريخ، وتصوراتها وأحكامها ونوعية عرضها واستعراضها للأسباب والمقدمات. وبالمقابل، أو استكمال للرؤية النقدية، حاول إرساء ما يمكن دعوته بالأسس أو القواعد الضرورية بالنسبة للبحث التاريخي. ويمكننا استخراج ست قواعد كبرى أساسية مما وضعه بهذا الصدد وهي كل من:

1. الالمام بقواعد السياسة والتنظيمات السياسية، أي بالجانب العملي منها؛
2. معرفة اختلاف الأمم من حيث نمط حياتها وأسلوب عيشها، أي الجوانب الثقافية والاقتصادية؛
3. رؤية واقع التطور التاريخي الثقافي، ومن ثم النظر إلى الأحداث ضمن سياقها التاريخي ومستوى تطور الأمم؛
4. الإحاطة بالفرق والمدارس الفكرية والعقائدية والروحية المهيمنة والمعارضة؛
5. مقارنة الأحدث التاريخية من خلال البحث عما هو مشترك بينها، وبالتالي رؤية أسباب وأشكال الإختلاف، أو ما وضعه بعبارة "الإحاطة بالحاضر ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، وما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف"؛
6. دراسة أحوال الدول والنظم الفكرية ومبادئ ظهورها وأسباب

حدوثها ودواعي كونها "حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، وواقفا على أصول كل خبر" حسب عبارة ابن خلدون.

ومن حصيلة هذه القواعد أو المبادئ المنهجية النظرية والعملية يمكن للمؤرخ عرض "خبر المنقول على ما عنده من القواعد". من هنا تتضح معالم وحدود الرؤية المنهجية الجديدة التي بلورها ودققها وحققها لاحقا بالنسبة للمؤرخ تجاه الموقف من التاريخ، أي المهمة الأساسية والجوهرية للمؤرخ. أما النتيجة النهائية المترتبة على كل ذلك فتقوم أولا وقبل كل شيء في وضع وتأسيس المنهج العام والمبادئ العامة التي ينبغي الاستدلال بها على حوادث الماضي ومقارنتها بالحاضر من أجل عبرتها للمستقبل.

ان المبادئ الكبرى أو القواعد الضرورية بالنسبة للبحث التاريخي التي بلورها ووضعها ابن خلدون في ما جرت الإشارة إليه أعلاه لا تمس في الواقع سوى الأساليب أو الوسائل. أما الصيغة الجوهرية المعبرة عن منظومته الفكرية أو فلسفته التاريخية فتقوم في تتبع حالة ونوعية التغير والتبدل الذي يحدث في المسار التاريخي للدول والأمم. فقد بدأ ابن خلدون وانتهى في مجال التاريخ بفكرة محددة وضعها في العبارة التالي:"إذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[1]. لقد وجد في التاريخ ومساره الطبيعي عملية دائمة من التغّير والتبّدل بوصفه جزء من صيرورة الوجود الإنساني بشكل عام والعمران الحضاري بشكل خاص. فالتاريخ نفسه يكشف عن ظاهرة التغيّر والتبّدل الدائم. بعبارة أخرى، إن ابن خلدون يقر ويثبت إحدى الأفكار الجوهرية التي أبدعها الفكر الفلسفي عن أن الوجود هو حركة دائمة، وأن كل شيء عرضة للتغير والتبدل ولكن من خلال نقلها إلى ميدان الوجود الإنساني. ففي هذا الموقف نعثر على أجنة

(1)

فكرة التقدم في الوجود الإنساني ولكن من خلال حصرها بفكرة الدولة والعمران الحضري كما هو جلي في ظهور وانقراض الدول والأمم. ونظر إلى هذه الحالة باعتبارها "سنّة الله في الوجود". وهذه بدورها ليست إلا الصيغة اللاهوتية المجردة للمحتوى الفلسفي القائم في الطابع الموضوعي لقانون وجود الأشياء والظواهر. ومع ذلك، فإن هذه الصيغة كانت أقرب ما تكون إلى فكرة تابعة أو ثانوية وليست تأسيسية في فلسفته عن التاريخ. فما هو جوهري عنده بهذا الصدد يقوم في الاعتراف بوجود ثلاث ظواهر كبرى وأساسية وهي كل من حالة الانتقال النوعي من حال إلى آخر؛ وتبدل وتغير العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والروحية في التاريخ؛ وأن التاريخ ليس طريقا معبدا أو مستويا، بل هو استمرار وتعرج وانقطاع واتصال كما نراه في تاريخ الدول والأمم.

لقد بلور ابن خلدون هذه الأفكار بصورة دقيقة عندما أبرز ما اسماء بما هو خفي في التاريخ، أي أن ما يجري على سطحه من مظاهر وحالات هي تعبير عن واقع التبدل الفعلي في تاريخ الأمم بمختلف مجالات وميادين الحياة الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والروحية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام. وهو داء شديد الخفاء، لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة. وكل ذلك يجري لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحَلِهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاجا مستقرا، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، والانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدولة"[1].

اننا نقف هنا امام رؤية دقيقة وواضحة فيما يتعلق بالتغير "الخفي"، أي الذي يجرى ما وراء الأحداث والظواهر العابرة بطريقة كمية متراكمة تؤدي

---

(1)

في نهاية المطاف إلى انقلاب نوعي في كل نظاهر الوجود الانساني(وهي الفكرة التي سيقول بها هيغل وماركس لاحقا). بمعنى، إن التحولات التي تجري في المسار التاريخي عادة ما تتسم بالبطء الظاهري. وهو أمر طبيعي بالنسبة لابن خلدون كما انه يتوافق مع مسار التاريخ السالف. من هنا توكيده على أن هذا التحول يفترض المرور بحقب أو مراحل تاريخية. وهو تحول حتمي لابد منه، انطلاقا من أن مصادر رزق البشر وأفكارهم لا تدوم على نمط واحد. بمعنى، إن الحياة الاقتصادية التي يرتبط بها تطور الإنتاج والمدنية والحياة العلمية والفكرية هي عملية دائبة. بل اعتبرها أمور بديهية يمكن رؤيتها في كل مظاهر الوجود الإنساني. غير أن لهذه البديهية مقدماتها عند ابن خلدون في عاملين أساسيين وهما كل من أسلوب الحصول على الثروة (الإنتاج)؛ والتمايز التدريجي والتغير الكمي المتراكم الذي يؤدي إلى تحول نوعي أو قفزة نوعية.

ونعثر على هذه الفكرة في قوله أو استنتاجه التالي: "الشائع في تبدل الأحوال والعوائد هو أن عوائد كل جيل تابعة لعائد سلطانه. والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم، ويأخذوا الكثير منها، ولا يغفلوا عوائد جيلهم. مع ذلك يقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيئ، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة"[1]. ذلك يعني، انه وجد في التغيير والتبدل التاريخي في حياة الدول والأمم انقطاعا في مسارها الجزئي أو الخاص، وتراكما في التجارب العامة للمسار التاريخي. إننا نعثر عنده على ما يمكن دعوته بحالة أو آلية الأخذ والإبداع أو التراكم التاريخي في تجارب الدول والأمم أو ما اسماه بعوائد الأجيال

(1)

والدول السابقة. وهنا يضع ابن خلدون فكرة التأثر والاستمرار في الإبداع الثقافي. ذلك يعني، انه نظر إلى التاريخ الإنساني باعتباره مسارا واحدا قابلا للتقطع والاستمرار، من خلال الاضافة المستمرة التي تصنع تاريخا عالميا مجردا وآخر ملموسا لما يمكن دعوته بالحضارات الجزئية كما نرى تحقيقها عنده في فكرة التاريخ والعمران.

وجعل ابن خلدون من هذه الفكرة مقدمة لنقد التقليد من جهة، وإلزاما بالنسبة للرؤية الواقعية والمستقبلية من جهة أخرى. فعدم استيعاب وفهم ظاهرة التغير والتبدل، تؤدي في نهاية المطاف، بالأخص في مجال الممارسة العملية، إلى الوقوع في أوهام التقليد، ومن ثم مخالفة متطلبات الواقع ومستلزمات التطور. وأورد ابن خلدون بهذا الصدد مثلا في الموقف من حالة وشخصية وأثر ونمط فعل القضاة ومن ثم قواعد القانون والحق. فعندما ينظرون إلى ما كانوا عليه في الماضي بما في ذلك مراتب الرياسة وقواد الجيش وما شابه ذلك، فإنه عادة ما ترمى في وساوس الهمم إلى مسعاهم صوب هذه الرتب، لاعتقادهم بأن الأمور هي كما كانت. بمعنى أنهم "لا يفطنون لما وقع في رتبة القضاة من مخالفة العوائد"[1].

لقد أدرك ابن خلدون وحدد معالم علم التاريخ والفكرة التاريخية من خلال التركيز على القانون الجوهري الفاعل في مجراه، ألا وهو قانون التغير والتبدل. وعلى الرغم من انه حدد الأطر الجغرافية والتاريخية بمنطقة محددة وهي المغرب (العربي)، لكنه اعتقد بإمكانية تطبيقه على المشرق العربي. وهو استنتاج وفكرة عميقة بقدر واحد. إذ نعثر فيها على إدراك دقيق لحدود الفكرة الفلسفية عن التاريخ الثقافي والحضاري. انه أراد الكشف عنها في منطقة محددة وثقافة محدد لكنها تحتوي من الناحية المجردة على قوة الاستعمال في أماكن أخرى.

(1)

علم التاريخ ونظرية التاريخ

إن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون هي الرؤية المنهجية العامة عن التاريخ ومساره الفعلي في الوجود الإنساني. أما علم التاريخ فهو تحقيق الرؤية الفلسفية أو مبادئ النظرية العامة. وبالتالي شكلت بما في ذلك استنتاجاتها الحصيلة النظرية التي وضع ابن خلدون على أساسها علم التاريخ ونظرية التاريخ. فعلم التاريخ أو فن التاريخ بالنسبة له هو «ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل»، أما نظرية التاريخ أو فكرة التاريخ، فهي «أس المؤرخ»، حيث يقوم بذكر «الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار». بمعنى إن النظرية العامة للتاريخ خلافا لتأريخ الأحداث تقوم في تأسيس الرؤية النظرية العامة والمجردة عن أحوال الوجود الإنساني التاريخي وتباين مراحله. إضافة إلى رؤية آفاق هذا المسار التاريخي. ومن خلال هذه الرؤية حاول تفسير المسار التاريخي للأمم والدول سواء عبر تحقيق ما في النظريات والآراء السابقة له أو من خلال تفسيرها ودمجها في نظريته عن التاريخ.

لقد سعى ابن خلدون للكشف والبرهنة على أن رؤيته العامة التاريخية والعلمية والفلسفية قادرة على هضم مختلف الآراء ولكن من خلال نفيها في منظومته العلمية. ومن الممكن اتخاذ موقفه من أثر الجغرافيا والمناخ في تاريخ الوجود الإنساني والحضارة (التاريخ العام) نموذجا لذلك. ففي موقفه من الفكرة المناخية الطبيعية، التي تتناول أثر المناخ في تاريخ الوجود الإنساني والحضارة، نراه ينطلق من إقراره بأن للمناخ أثر كبير في صيرورة العمران. ومن ثم يلعب دورا لا ينبغي الاستهانة به بالنسبة لنشوء المدنية والحضارة، وكذلك أشكالها ومستوياتها. فالأقاليم المعتدلة، وبالأخص الإقليم الرابع (الأكثر اعتدالا) هي المجال الجغرافي الطبيعي الذي نشأت فيه أغلب الحضارات الكبرى، كما انه ميدان التاريخ الفعلي انطلاقا من

فكرته القائلة، بأن التاريخ هو صيرورة الدولة والحضارة. وبالتالي، فإن أثر المناخ والجغرافيا وإنعكاسهما جلي في العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأكل، والفواكه، بل حتى في الحيوانات» كما نراه في اجسام وألوان الناس، بل وفي أخلاقهم ودينهم[1]. ذلك يعني، إن ابن خلدون يؤكد ما في الفكرة الجغرافية الطبيعية من أثر بالنسبة للوجود التاريخي للبشر. فهو جلي في كل ملامح الوجود الإنساني والطبيعة. وقد تتبع على مثال الحضارة الإسلامية ظهور وتطور مختلف العلوم والصنائع وكذلك أشكال وهيئة الملابس والمباني ونوعية الغذاء والمطبخ وكثير غيرها، أي كل تلك المكونات التي تشكل أساس الحضارة الإنسانية ومظهرها. وبالتالي ادخل هذا النوع من التفسير بوصفه احد مظاهر الأثر الطبيعي للحضارة، انطلاقا من أن الحضارة والوجود الإنساني بالنسبة له حالة طبيعية، أي مرتبط بالطبيعة بوصفها المقدمة الضرورية للوجود الإنساني نفسه. وتوصل بأثرها وعلى خلفية منهجه العلمي والفلسفي في النظر إلى التاريخ، إلى أحكام عقلانية وإنسانية عميقة. إذ نعثر، على سبيل المثال، في رؤيته هذه على تفسير واقعي وعقلاني للأسود والأبيض في ألوان البشر بأثر الطبيعة والمناخ. ومن ثم ينفي في فكره هذا ومنهجه التصورات الأسطورية والدينية حول حام وسام وما شابه ذلك من تفاسير لا علاقة لها بالرؤية العلمية. ونفس الشيء يمكن رؤيته في موقفه وتفسيره لتأثير الهواء في أخلاق البشر. فهو يشير إلى واقع بعض الصفات الخاصة بها اسماه بخُلق السودان (الأفارقة) مثل الخفة والطيش وكثرة الطرب، بوصفها صفات ناتجة عن الأثر الطبيعي والطبيعة. وعليها بنى استنتاجه النافي لجميع صيغ التأويل والتفسير المنافية للرؤية العلمية والإنسانية. واعتبر أن لهذه الأخلاق مقدمات في الطبيعة الجغرافية والمناخية ولا علاقة لها بالعرق. والتفسير الطبيعي لذلك يقوم في أن «طبيعة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص65.

الفرح والحزن هي نتاج انتشار الروح الحيواني أو انقباضه»[1]. وكل ذلك يجري بأثر السخونة. وليس مصادفة أن يغنّي الناس في الحمامات. بمعنى انه نتاج «بخار الروح في القلب». ووضع هذه الفكرة في موقفه المعارض والنافي للتصورات العنصرية بهذا الصدد كما كان الحال بالنسبة لآراء جالينوس، التي نقلها المسعودي والكندي حول ما يسمى «بضعف أدمغة السودان». وعلّق ابن خلدون على هذه الفكرة قائلا: «كلام لا محصل له ولا برهان فيه»[2]. كما قدم ابن خلدون أمثلة كثيرة بهذا الصدد للبرهنة على أن تفسير الظواهر الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والعلمية وغيرها مما هو ملازم للوجود الإنساني يفترض البقاء ضمن حيز الرؤية العلمية التي بلور مبادئها وقواعدها التي سبق وأن جرت الإشارة إليها أعلاه. وكان هذا بدوره أساس ما يمكن دعوته بنظرية التاريخ عند ابن خلدون.

انطلق ابن خلدون من أن التاريخ «هو فن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال»[3]. بمعنى انه يحتوي على توثيق تجارب الأمم في مسارها التاريخي أو تطورها وارتقاءها. وبالتالي، فإن التاريخ بالنسبة له لا ينعزل عن وجود الأمم وتعاقب الأجيال، أي أن وجودها هو وجوده. فهو يبلور هنا للمرة الأولى في الفكر التاريخي المنهج القائل بالفكرة المجردة وارتباطها الوثيق بالوجود التاريخي. ومن ثم رمي كل ما لا علاقة له بالواقع والتاريخ الفعلي لوجود الأمم والأجيال. وإذا كان التاريخ يبدو في ظاهره كما لو انه أخبار الأيام والدول كما نعثر عليه عند هزيود و(أيامه) وعند هيغل وفكرة الدولة وكثير غيرهم، فإنه بالنسبة لابن خلدون هو مجرد جانب خارجي فيه. أما باطنه أو حقيقته فتقوم في كونه «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص68.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص69.

(3)

ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق»[1].

إن حقيقة علم التاريخ بالنسبة لابن خلدون تلازم بالضرورة ارتقاءه إلى مصاف العلم النظري،أي أولوية وجوهرية النظر العقلي والتحقيق الفعلي والتفسير السببي لكل ما هو كائن وموجود أو ما هو ثابت ومتغير بالاستناد إلى مبادئ دقيقة هي تلك التي جرت الإشارة إليها أعلاه. إننا نقف هنا أمام رؤية تستند إلى معرفة ماهية الأشياء وكيفيتها وأسبابها، أي إلى الأسئلة الجوهرية بالنسبة للبحث العلمي. انه يشير بصورة دقيقة إلى ضرورة النظر والتحقيق والتعليل لما هو موجود، ومعرفة المقدمات والأسباب الأولية، وآلية الأسباب الحقيقة وفعلها في الوقائع التاريخية. ووضع هذه المقدمة النظرية العميقة في أساس موقفه النقدي تجاه ما اسماه بعدم مراعاة المؤرخين ممن سبقه «لأسباب الوقائع والأحوال»، كما أنهم «لم يرفضوا الترهات». وحدد ذلك بدوره موقفه النقدي من البنية التقليدية في البحث، بوصفها أولى المهمات الجوهرية لعلم التاريخ.

فالتاريخ بالنسبة لابن خلدون ليس الماضي، بل الفكرة المجردة التي تتأمل المستقبل. من هنا حديثه عما اسماه بالأجيال الناشئة. والقضية بالنسبة له لا تقوم في تقديم «صور مجردة عن موادها» كما حاول المؤرخون القدماء القيام به، بل استيعاب ما يمكن دعوته بالعملية التاريخية في أدق تجلياتها وذروتها في نشوء الدولة وصيرورتها التاريخية والثقافية. وضمن هذا السياق يكون ابن خلدون أول من وضع فكرة الترابط الجوهري والضروري بين الحضارة الدولة (سبق هيغل). فالدولة بالنسبة له هي بداية ونهاية العمران، أو الصيرورة الثقافية للإنسان والجماعة والأمة والدولة.

استنبط ابن خلدون فكرته عن التاريخ من الوجود الإنساني الطبيعي

---

(1)

وتطوره الطبيعي الثقافي بوصفه صيرورة حضارية. ومنها توصل إلى بلورة فلسفته التاريخية وفلسفة الثقافة والحضارة. الأمر الذي اعطى لطريقته في البحث وتأسيسها مستوى جعلها تحتوي أيضا على ما يمكن دعوته بفلسفة الرؤية المستقبلية. وفي هذا أيضا تكمن احد الجوانب الرفيعة في فلسفته التاريخية. فالقيمة الكبرى لإبداعه بهذا الصدد تقوم في تعميمه لتجارب الفكر والفكرة التاريخية العربية الإسلامية، ونقلها إلى مستوى الفلسفة في الموقف من التاريخ، أي إبداع فلسفة للتاريخ لها أصولها الواقعية الخاصة وثمرتها النظرية العامة. فقد عمم ابن خلدون أربعة جوانب أساسية في فكرته هذه، وهي تاريخ الأحداث؛ وتاريخ الأفكار؛ وتاريخ الرؤية القديمة؛ ومستقبل الرؤية التاريخية والتاريخ المستقبلي.

ووجد في هذا المنهج مقدمة وأسلوب الرؤية الواقعية والعلمية ومن ثم تذليل مختلف الصيغ التقليدية والتقليد. غير أن التقليد الأعمى الذي تناوله وتكلم عنه ابن خلدون لا ينحصر في تقييمه واستنتاجه عن أن الرؤية التقليدية والتقليد لا يمكنهما رؤية الجديد، رغم انه يعطي لهذه المقدمة صفة العامل الحاسم. لقد نظر إليها بصورة ملموسة بوصفها ضعف أو انعدام الاستيعاب والفهم لمجريات تطور المجتمع وأسس وجوده المادية الفعلية. ووضع هذا الاستنتاج والفكرة في عبارة «الجهل بطبائع الأحوال في العمران»[1]. وأضاف إلى هذا الجانب المعرفي والمنهجي أثر المصالح الاجتماعية والأفكار السياسية والعقائد. من هنا قوله، إن الكذب حالما يتطرق للخبر، فإن له «أسباب تقتضيه»، ومن بين أبرزها، كما يقول اين خلدون هو كل من «التشيع للآراء والمذاهب»، و»كون النفوس مولعة بحب الثناء»، و»الناس يتطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه وثروة»[2].

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص28.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص27-28.

لقد بلور ابن خلدون طريقته في البحث التاريخي من خلال ما اسماه بالدخول «من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص... واعطي لحوادث الدول عللا وأسبابا». فمن الناحية المنهجية والنظرية المجردة نراه يضع الفكرة الفلسفية المبرى القائلة بالانتقال في دراسة التاريخ من العام إلى الخاص (والتي سيقول بها لاحقا هيغل وماركس وغيرهم). لكن ما هو جوهري هنا هو التأكيد على أن التاريخ بالنسبة لابن خلدون ليس محلا للنزهة أو الاحتراف الفكري المحكوم بنفسية الإمتاع والمؤانسة، بل لاستقاء العبرة منه، أي وسيلة لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. وبهذا يكون هو أول من جعل التاريخ فكرة مستقبلية. فالتاريخ بالنسبة له ليس دراسة أحوال الملوك والأمراء، بل دراسة مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية. وأشار بهذا الصدد إلى انه «لم يترك شيئا في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التعرض والحول في القرون الخالية والمِلَل. وما يعرض في العمران من دولة ومِلَة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب واضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة». ذلك يعني، انه لا يدرس الواقع كما هو فحسب، بل ويشير إلى ما هو كامن، أي إلى ما هو «منتظر» ومحتمل. ووضع هذه الفكرة في عبارة تقول، بأنه «لم يترك لا بدو ولا حضر، وواقع ومنتظر إلا واستوعبته جملة»، أي كل ما هو موجود ومحتمل. وهنا نعثر على ملامح الفكرة المستقبلية. ذلك يعني انه يدرس الواقع كما هو، وكذلك ما هو كامن في الوجود التاريخي وما هو «منتظر»، أي مستقبلي.

إن الحصيلة العامة والأولية لما سبق طرحه تكشف عن فلسفته الخاصة في النظر إلى التاريخ، أو فلسفة التاريخ الخلدونية. وذلك لأنه يبحث عن علل الأحداث والظواهر وتفسيرها وفحصها بمعايير الفكرة السببية. وجعل من العلم القوة الوحيدة القادرة على انجاز هذه المهمة. من هنا وضعه لأولوية

العلم على البصيرة (العقل). وانطلق في موقفه هذا من أن «الناقل، إنما يملي وينقل، بينما البصيرة تنقد الصحيح... أما العلم فهو القادر على أن يجلو صفحات الصواب ويصقل». إننا نقف هنا أمام منهجية المستويات المتنوعة والمترابطة: الفحص ثم البصيرة (العقل) ثم العلم (المجرد). وهي درجات لكنها متوحدة في منظومته الفكرية والفلسفية عن التاربخ. فهي المستويات التي تؤسس لماهية وحقيقة علم التاريخ.

فالتاريخ السابق لابن خلدون في أحسن أنواعه لا يتعدى كونه نقلا وإملاء للأحداث سواء عبر معايشتها المباشرة أو نقلها من بطون الكتب. وهو مستوى مهم في التدوين التاريخي لكنه يبقى في نهاية المطاف مجرد تدوين لا غير. أما حقيقة التاريخ فهي من نوع آخر. كما أنها المهمة الجوهرية لعلم التاريخ. فالأخير هو الحصيلة النهائية للنقد العقلي والتمحيص العلمي. فالعقل، كما يقول ابن خلدون، ينتقد الصحيح، أي يكشف عما فيه من دقة وحقيقة، وذلك لأن النقد هو تحديد وفرز الأصيل من المزيف. وفي مجال التاريخ هو فرز الحقائق عما غيرها مما هو نتاج التقليد أو الخرافات والأساطير والعقائد والمصالح بمختلف أنواعها. أما العلم فمهمته إجلاء صفحات الصواب وصقلها، حسب عبارة ابن خلدون. بمعنى جعلها أكثر نقاء ووضوحا. ولا يمكن بلوغ ذلك دون العلم، أي تنقية الرؤية التاريخية من كل الشوائب التي لا علاقة لها بالعلم بوصفه أسلوب ومنهج التحليل والنقد المبنيين على أساس المنطق والتدقيق الخالص.

التاريخ والعمران

التاريخ بالنسبة لابن خلدون هو العلم حول المجتمع الإنساني. انه ليس تاريخ الملوك والأفراد والجماعات والأديان والعقائد، بل تاريخ العمران. وبهذا يكون ابن خلدون قد نقل فكرة التاريخ إلى الميدان الواقعي بمختلف مكوناته ومستوياته ومساره التاريخي. ومن ثم نقل هذه الفكرة إلى مستوى

الرؤية النظرية ومن بعدها إلى مستوى الرؤية الفلسفية. واشتق مصطلح «العمران» الذي يعادل معنى القوة الفاعلة في الصيرورة التاريخية للأفراد والجماعات والمجتمعات والأمم والدول وإبداعهم المادي والروحي، أي المصطلح الذي يحتوى على كل المكونات الجوهرية للوجود الإنساني. من هنا حديثه عن إن حقيقة التاريخ هو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»[1].

ذلك يعني، إن التاريخ بوصفه علما هو خبر عن الاجتماع الإنساني بوصفه عمرانا، أي أن حقيقة الوجود الإنساني بالنسبة لابن خلدون مرتبط بحالة العمران التي ترتقي به من مصاف الحيوان إلى مصاف الإنسان. وبالتالي، فإن التاريخ هو أيضا صفة ملازمة للوجود الإنساني وإبداعه النوعي.

تحتوي الفكرة التي بلورها ابن خلدون عن إن التاريخ هو العمران على أبعاد كبيرة وعميقة بصدد فهم محددات التطور التاريخي للوجود الإنساني. وذلك لأنها تفرّق بين الزمن والتاريخ. فالأحداث ومجراها وما شابه ذلك هو زمن. بينا تتحول إلى تاريخ في مجرى العمران، أي في مجرى البناء والانتاج والتطور العلمي والعملي والحفاظ عليه بهيئة بشر وعوائد. ولا يعني ذلك سوى الحفاظ على تراث الاسلاف الثقافي، أي على مجمل الانجازات الكبرى للثقافة التاريخية وتجارب الأمم في ابداعها.

فالعمران بالنسبة لابن خلدون هو ليس البناء والإنتاج فحسب، بل ومعنى تشكيل المجتمع الإنساني وقدرته على حفظ النوع واستمراره. وبهذا المعنى يصبح العمران حاجة وضرورة حياتية. عندها تصبح فكرة الإنسان بحد ذاته الأساس الجوهري في فكرة العمران، أي انه يتكلم عما يمكن دعوته بالعمران البشري. وانطلق من الفكرة العامة القائلة، بأن

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص27.

ميزة الإنسان عن سائر الحيوانات هو اختصاصه بخواص منها العلوم والصنائع[1]. ذلك يعني، إن الصفة الجوهرية للإنسان التي تميزه عن عالم الحيوان هو تمكنه من الصنائع والعلوم، أي القدرة على الانتاج والتفكير. ووضع هذه الفكرة في أساس مقارنته بعمل الحيوانات الخرى. فعندما قارن بين ما اسماه بالعمل الالهامي المميز للنحل والجراد، وبين الفكر والروية المميزة للإنسان، فإنه توصل إلى أن التمايز والخلاف الجوهري بينهما يقوم في أن تفكير الإنسان ليس معزولا عن عمله غير المتناهي وتطوره العمراني (الحضاري). حيث نعثر على بلوغ الفكر والروية، كما يقول ابن خلدون «في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه»[2]. وبالتالي، فإن امتلاك الإنسان لطرق ووسائل العيش والعمل بمستويات وأساليب مختلفة مرتبط بافتقاره للغذاء في حياته وبقائه. بمعنى إن الإنسان قادر على البقاء في حال قدرته على انتاج غذاءه فقط. وإذا كان الحيوان يواجه الطبيعة بقدرات وأطراف خاصة به، فإن الإنسان أكثر كمالا وقوة بفعل فكره ويديه وآلاته، بوصفها امتدادا للبدن. فاليد مهيئة للصنائع. وبخدمة الفكر والصنائع تحصل للإنسان الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح وغيرها[3]. وهذا كله مرتبط بالفكرة العميقة التي بلورها ابن خلدون عن أن «الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة»[4]. بعبارة أخرى، إن حقيقة الإنسان في صيرورته التاريخية الثقافية التي تجعل منه إنسانا بالمعنى الدقيق للكلمة كل من تجاربه الثقافية وبأثر العادة والتقاليد وليس بأثر طبيعته التي لا تختلف عما هو مميز للحيوان.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 32.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص32.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص33.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص99.

وبالتالي، فإن حقيقة الإنسان تقوم في كونه كينونة ثقافية حضارية صرف.

وضع ابن خلدون هذه الحصيلة في أساس فكرته وتفسيره عن العمران البشري. فهو ينطلق من الفكرة العامة القائلة، بأن العمران ضرورة حياتية. وانه يرتبط بالاجتماع البشري ارتباطا عضويا. وإن الذي يحدد طابع هذا الاجتماع ومقدمته هو ظروف الناس المادية وتركيبتهم بوصفهم كائنات حية. فالاجتماع الإنساني (العمران) يقوم من وجهة نظر ابن خلدون بأثر الضرورة الحياتية، أي بسبب الحاجة لاستمرار وجودهم الإنساني وصيرورته الدائمة. وهو أمر جلي حالما ننظر إلى وجوده الذي يستلزم الغذاء من اجل ديمومته واستمرار النوع. ففي موقفه هذا وتفسيره لهذه الظاهرة الضرورية للوجود الإنساني، تضمحل وتتلاشي الأفكار اللاهوتية والدينية، وعوضا عنها تأخذ بالتأطر فكرة علمية وواقعية دقيقة تقول، بأن القوة والمقدمة الملازمة والجوهرية بهذا الصدد تقوم في علاقة العمل والإنتاج، بوصفها علاقة انتاج اجتماعية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء الضروري لوجوده. إذ «لو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ». وكل هذا يحتاج «إلى ادوات والآت لا تتم الا بصناعات»[1]. بل حتى في حالة كون هذا الإنسان يأكل أكله دون أن يعالجه، فهو يحتاج في تحصيله إلى أعمال أخرى كالزراعة والحصاد والدراسة، وهذه الأعمال بدورها بحاجة إلى الآت متعددة وصنائع»[2]. فالإنسان يصنع الآلة ويستخدمها في نشاطه. والآلات هي امتداد لليد البشرية. وعندما يؤكد ابن خلدون، مستندا إلى آراء جالينوس حول أهمية الأعضاء للإنسان الفرد، فإنه يتوصل إلى استنتاج اجتماعي مفاده، إن «الواحد من البشر لا تقاوم قدرته

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص33.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص33.

واحد من الحيوانات العجم ولاسيما المفترسة منها. فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة. ولا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المتعددة للمدافع لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته»[1]. وليست هذه الحصيلة سوى التدقيق والتحقيق المباشر للموقف أو المبدأ العام الذي قال به عن الترابط العضوي والضروري بين اليد والآلة والفكر بالنسبة للاجتماع الإنساني.

أما تأسيس فكرته العامة والخاصة عن «العمران البشري»، فقد استندت إلى مقدمتين، الأولى نظرية عامة تتعلق بمضمون العمران، والثانية تتناول علاقة العمران بالجغرافيا[2]. فاختلاف العمران بأثر الجغرافيا (الأرض) بالنسبة لابن خلدون أقرب إلى الحقيقة الجلية. لكنه تأثير يقترن بما يمكن دعوته بفضاء الوجود العمراني. (قارن بينه وبين هيغل بهذا الصدد). من هنا اهتمامه بالدور الذي تلعبه الجغرافيا في العمران. واعتبر ذلك من الأمور الجلية في حياة البشر ونمط حياتهم وبشرتهم وأمزجتهم وما إلى ذلك. بحيث نراه يفرد لهذه الجوانب ما يقرب الخمس وثلاثين صفحة[3]. ثم يفرد ثلاث مقدمات أخرى لدراسة تأثير الهواء (الجو) في ألوان البشر وأخلاقهم وأبدانهم[4]. لكنه توصل في مجرى دراسة أثر الأرض والمناخ إلى أن قوة الإنسان وذهنه ولونه وصفاء بشرته مرتبط بنوعية الاغذية. فمثلما نجد الحيوانات تتباين في أشكالها بفعل تباين الطبيعة، فإن ذلك يجد انعكاسه

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص33.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص35-38.

(3) ابن خلدون: المقدمة، انظر ص38-65. المعلومات التي يقدمها ابن خلدون عن جغرافيا العالم تكشف عن مدى تطور ودقة الرؤية الجغرافية في علوم الثقافة الإسلامية آنذاك.

(4) ابن خلدون: المقدمة، انظر الصفحات 65-73.

في الإنسان أيضا[1]. بمعنى أن الطبيعة تتحكم بمظاهر الوجود بها في ذلك الإنساني. وذلك لأن الإنسان حيوان وابن الطبيعة. غير إن هذا الاستنتاج يمس ظاهر ومظاهر الأثر الطبيعي في طبيعة الإنسان ومن ثم العمران. أما الجانب الباطن لهذه الظاهرة فيقوم في تحديد الصفات والآثار المعنوية للوجود الإنساني وقيمه. من هنا قوله بأن البلادة من التخمة، والحسن من الاعتدال. ومن ثم يمكن تطبيق ذلك أو رؤيته في أخلاق الناس على العموم. وبأثر ذلك توصل إلى استنتاج عميق من الناحية العقلية والأخلاقية يقول، بأن من «يهلك في المجاعات إنما قتلهم الشبع المعهود السابق، لا الجوع الحادث واللاحق»[2].

إن استعمال ابن خلدون لمصطلح العمران عوضا عن الاستعمال الشائع لمصطلح المدنية السائد عند الفلاسفة يعكس دقته في التعبير والرؤية. إضافة إلى المضمون الجديد الذي يتضمنه هذا المصطلح. إذ وضع في أساس فكرة العمران بوصفه القوة الدافعة للتطور الإنساني مفهوم «وسائل العمل» وأدواته، ودورها الحاسم بالنسبة لفكرة العمران نفسها. فالإنسان لا يمكنه القيام بشيء دون إنتاج وبدون آلات كما يقول ابن خلدون. فهي المقدمة الأولية والضرورية والجوهرية بالنسبة للوجود الإنساني والعمران البشري. الأمر الذي يجعل من العمران فكرة تحتوي على معاني القوة الابداعية للرقي الإنساني، والمدنية، والثقافة، والحضارة. بمعنى جمعه إياهم جميعا تحت مظلة العمران. غير أن المعنى الذي يرتقي إلى مصاف الرديف الفعلي لمعنى العمران هو الإبداع الثقافي المادي والروحي، أي انه يعادل معنى الصيرورة النشطة في الوجود الإنساني وتطوره. وهو استنتاج مبني على أساس ما وضعه ابن خلدون من جوانب ثلاثة في صلب معنى أو مقدمة فهم ظهور

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص70.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص71.

وتطور العمران وهي كل من الكينونة الاجتماعية للإنسان (الإنسان كائن اجتماعي)؛ والطابع الضروري والطبيعي للاجتماع الإنساني؛ وإن الاجتماع هو العمران. وهو المنهج الذي ميز رؤيته التاريخية عن غيره ممن سبقه.

إن العمران بالنسبة لابن خلدون، هو أحوال الناس ومستوى تطورهم، والدولة والسلطة والنظام السياسي (الملك)، ومراتب تطور الدول، وطرق الحصول على وسائل العيش، والصناعة والزراعة. من هنا حديثه عن العمران البدوي والعمران الحضري، والذي يطابق فيه بين العمران الحضري والمدنية. من هنا يمكن التوصل، إلى أن أحد معانى العمران يعادل معنى الثقافة في اللغة المعاصرة، والعمران الحضري يعادل معنى الحضارة. ذلعن، أن العمران يشكل المعنى الجوهري في فلسفة التاريخ الخلدونية. وفيه ومن خلاله يجري الكشف عن مهمة علم التاريخ وفلسفته. وهي الفكرة التي يمكن استمدادها من آراء وأحكام ابن خلدون عن أن صحة أو سلامة الحقائق التاريخية المعروفة تقوم في مدى مطابقتها للواقع. فهو المحك الذي يبرز الصحيح من الخطأ أو الحق من الباطل. أما ميدانه فهو العمران، والذي يقصد فيه ابن خلدون مختلف جوانب الوقائع والحقائق ذات الأهمية بالنسبة للتاريخ والعقل النظري. إذ إنها تبلغ هذا المقام حالما تكون جزء من العمران، أي من التاريخ الحقيقي. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن «القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان أو الاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، ما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق والكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[1].

لقد حاول ابن خلدون البرهنة على ضرورة المعيار الحق والصحيح

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص30.

الذي ينبغي للمؤرخ الاعتماد عليه، أي كل ما يتطابق مع كمية ومنظومة القواعد والمبادئ الضرورية التي تعادل معنى المنهج الضروري لفلسفة التاريخ. وهي قضية كان ينبغي لها أن تثير العقل النظري عند القدماء في مختلف الحضارات السابقة، إلا انه لم ير منها شيئا، ولم تصل إليه، كما يقول ابن خلدون. ومن ثم فإن ما يضعه هنا هو من إبداعه الذاتي الخالص وقريحته العلمية. ومن ثم أصالة ما في فكرته أو فلسفته للتاريخ، رغم «أن العلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون»[1]. وينطبق هذا على حصيلة الفكر اليوناني. إذ أن إلقاء نظرة على ما في كتبهم بهذا الصدد يشير إلى أنهم نظروا إلى فن التاريخ بوصفه ثمرة، وأن هذه الثمرة هي الأخبار وتصحيح الأخبار، كما يقول ابن خلدون. من هنا مناقشته للمناهج أو الأفكار الكبرى الثلاث بهذا الصدد وهي كل من الفكرة الدينية، والسياسية (الوضعية الدنيوية)، والفلسفية.

فالفكرة الدينية التي يمثلها الفقهاء تستند الى «أن البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع». و»أن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع». بمعنى أنها تشدد على أولوية الحاكم والوازع.

أما الفكرة الدنيوية (السياسية) فيقدمها على ما هو مشهور في الثقافة الإسلامية آنذاك على نموذج بهرام، مستندا إلى ما أورده المسعودي في تاريخه عن حكاية البوم والتي تقول:»ايها الملك! إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه. ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عزّ للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة الا بالعدل...». بمعنى تركيزها على أولوية العدل. أما على نموذج انوشروان، فإنها تشدد على هذا الترابط يالشكل التالي: «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج،، والخراج بالعمارة،

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص30.

والعمارة بالعدل».

أما الفكرة الفلسفية كما نراها عند ارسطو في كتابه (السياسة) فيجري عرضها بالشكل التالي:»العالم بستان سياجه الدولة. الدولة سلطان تحيا به السنّة (قانون الحياة). السنّة سياسة يسوسها الملك. الملك نظام يعضده الجند. الجند أعوان يكفلهم المال. المال رزق تجمعه الرعية. الرعية عبيد يكنفهم العدل. العدل مألوف وبه قوام العالم، والعالم بستان...». وقد انتقد ابن خلدون آراء ارسطو بصدد التاريخ، رغم ما في كتاب (السياسة) نفسه من آراء يمكنها أن تخدم في هذا المجال، إلا أن ما فيه حسب عبارة ابن خلدون «غير مستوفي، ولا يعطي حقه من البراهين»، وذلك لأن مفاهيم ارسطو تدور في حلقة مفرغة، لا يمكن الاستناد إليها وعليها في ما يخص تفسير التاريخ والعمران فيه.

ولم يقف ابن خلدون عند هذا الحد بل يتعداه في تناول مختلف النظريات والمواقف والآراء في مجرى اشاراته إلى الكتب الموسوعية التي حاولت الاجابة على القضايا المتعلقة بالتاريخ من حيث كونه علما أو فنا أو إشكالية، كما هو جلي في موقفه من كتاب ابو بكر الطرطوشي (سراج الملوك). وذلك لأن جميع هذه الكتب، كما يقول ابن خلدون «لم تصب الشاكلة، ولا استوفت المسائل، ولا أوضحت الأدلة. إنما بوبت الباب للمسألة ثم استكثرت الأحاديث والآثار، ونقل كلمات الحكماء»[1].

يحتوي مصطلح وفكرة العمران على جوانب إضافية وفرعية مهمة من اجل فهمه بوصفه فكرة منظومية، منها تفريقه وتدقيقه لمفاهيم العمران البدوي، والأمم الوحشية، والقبائل، وتقسيم العمل الذي يتناول بالأساس مهنة الفلاحة والرعي، وفائض الانتاج. فهي المفاهيم المفصلية الأولية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص31.

لإدراك حقيقة العمران بوصفه ظاهرة تاريخية ثقافية ملازمة وموافقة للوجود الإنساني.

ينطلق ابن خلدون من أن البدو والبداوة درجة ضرورية وطبيعية في تطور الإنسان ونوعية تعامله مع الطبيعة. وفيها وضمنها تولد وتعيش القبائل و»الأمم الوحشية». وهذه بدورها ليست أحكاما قيمية بل مفاهيم اجتماعية وثقافية. من هنا فكرته عن أن البداوة هي الدرجة الأولية والضرورية للعمران أو للمدنية والحضارة. أما فكرة «فائض الإنتاج» فإنها تتحول إلى المعيار الأكبر لمستوى التطور الثقافي والحضاري وأسلوب العيش. فازدياد الثروة أو «الثروة الزائدة عن الضروري» حسب عبارة ابن خلدون هو الذي يحدد مدى الابتعاد عن البداوة.

وجعل ابن خلدون من مفهوم «فائض الإنتاح» المفتاح المنهجي لرؤيته عن التاريخ والحضارة. إذ يشكل الإنتاج المقدمة التي على أساسها بنى ابن خلدون فكرته عن طابعه الجوهري بالنسبة لبناء صرح تعايش البشر وعلاقاتهم، وكذلك نمط حياتهم. فاختلاف حياة الأجيال يتحدد أساسا بأساليب عملهم وبطريقة حصولها على وسائل العيش. بل ونراه يؤكد على أن هذه العلاقات التي تنشأ بين الناس تحددها الضرورة الحياتية نفسها. وذلك لأن «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحَلهم في المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه قبل الحاجي والكمالي»[1]. فالقائمون على الزراعة والرعي كما يقول ابن خلدون «تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع»[2]. بعبارة اخرى، حالما يتحدث ابن خلدون عن انعكاس الضرورة الحياتية بأثر شكل الإنتاج، فإنه يحدد هذا النمط ويستخرجه من أرضية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص95.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص97.

وأسبقية الطبيعة ومستوى التطور. فالعلاقات الجماعية بين البدو يحددها مستوى تطور الإنتاج ومقدار الفائض الشحيح فيه. لكنها علاقة قابلة للتغير بالارتباط مع زيادة الإنتاج. وهي الأفكار التي وضعها في تقريره عن أن «اختصاص هؤلاء البدو أمرا ضروريا لهم. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم في القوت والسكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك».

تتبع ابن خلدون العملية الضرورية في تطور الإنتاج الاجتماعي. واعتبر انتقال المجتمعات البشرية من حالة نوعية إلى أخرى عملية اجتماعية اقتصادية حضارية. ولا يحدث هذا التحول ما لم تبلغ القوى المنتجة حدا معينا تتجاوز فيه خضوعها المباشر للطبيعة، أي من دون أن تنتج فائضا عن حاجتها، بحيث تبرز معها إمكانية مناسبة ووقت اضافي لتطوير الإنسان والمجتمع، مع ما يترتب عليه من تفاضل المجتمع وتخصصه، بوصفها مقدمات ظهور الحضارة. وكتب بهذا الصدد قائلا «إذا اتسعت الأحوال بالنسبة هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفاه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة»[1]. وقد استفاض نسبيا بصدد هذه القضية في أحد فصول (المقدمة) تحت عنوان «في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون»، حيث أوضح فيه، بأن الحصول على الملك يؤدي إلى توحيد القوى صوب المسكن والمأكل والفنون والعلوم. ولا تعني الدعة والسكون ضمن مفاهيم ابن خلدون الكسل والخمول، على العكس، إنها تعادل معنى النشاط الحضاري الأرقى. فهو الأسلوب الذي يتطابق مع ظهور الحضر (بدو الأمس). انه الشكل الحضاري العملي الذي يلازم تطور الاقتصاد والقوى الاجتماعية ذاتها في عملية تطورها التاريخي.

غير أن ابن خلدون لا يضع علامة مساواة بين البدو - الضروري

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص95-96.

والحضر – الكمالي، رغم دقتها العلمية، بل يشير إلى أصل وجذر ومقدمة وأولوية الضروري على الكمالي. فالحضارة استمرار للبداوة ولكن على نحو أرقى. وأفرد لهذه القضية أحد الفصول النظرية في (المقدمة) ووضعها في صورة بيانية استنادا إلى البيت الشعري القائل

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر.

وقرر هنا وحدد استنتاجه بهذا الصدد قائلا بأن «البدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما، لأنه أول مطالب الإنساني الضروري. ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها»[1]. وليس هذه الاستنتاج سوى الصيغة العامة التي تحدد فكرة الترابط التاريخي والانتقال العضوي في المسار التاريخي.

العصبية ونشوء الدولة والسلطان

إن مفهوم العصبية عند ابن خلدون هو المفتاح المنهجي لفهم أسباب وآلية ومقدمات ظهور الدولة والتطور الحضاري، أي مفتاح فهم التاريخ الفعلي. فمن حيث أصله اللغوي وثيق الارتباط بالعصب والأعصاب. ومنه العصبة والعصابة. إننا نعثر فيه على الجذر الطبيعي الفاعل في الحركة والإرادة. كما انه مصدر الألم والفرح، ومفتاح الحياة العملية والذهنية. وبدونه يجف وييبس كل ما في الإنسان، جسده وروحه وعقله. الأمر الذي يشير إلى الدقة العميقة بل المذهلة التي بحث فيها ومن خلالها ابن خلدون عن الصعب الذي تتحرك له كافة جوارح الإنسان والجماعة (القبيلة والإثنية الأولى) وعقلة وروحه من أجل بلوغ المرام. وبالتالي يمكننا رؤية العلاقة الخفية والمرنة لوحدة الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في مفهوم العصبية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص97.

وقيمته المنهجية العميقة بهذا الصدد.

فالعصبية هي التعبير النفسي والعملي عن الوجود الطبيعي (البيولوجي) للإنسان والجماعة، وحالما تبلغ مرامها في السلطة والدولة، فإنها تضمحل وتتلاشى في بنية وأنساق الإبداع الثقافي والحضارة، أي أنها تتحول إلى ميدان الماوراطبيعي. وبهذا المعنى، فإن العصبية هي القاعدة المادية والاجتماعية الأساسية لقوة الروح الجماعي والأخلاقي والمعنوي للأتباع. من هنا توكيد ابن خلدون على أن الذين يفقدون عصبيتهم عادة ما يكونوا سريع الانقياد والخضوع[1]. بمعنى إنها طبيعية ومكتسبة. إنها ليست شيئا ما أو حالة معطاة منذ البداية. وبالتالي فهي صيرورة. كما يمكن صنعها من جديد. وقدم ابن خلدون مثالا تأويليا بهذا الصدد استند فيه إلى القصة القرآنية للتيه اليهودي بقيادة موسى. إذ نشأ فيه جيل لا يعرف القهر والمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى[2]. بينما تتحول العصبية في مجرى صيرورة الدولة إلى مؤسسة قائمة بذاتها يربطها ابن خلدون بالجيش والعسكر. من هنا قوله، بأن «الشوكة والعصبية هي الجند»[3]. وبالتالي، فإن العصبية صيرورة وكينونة وليست كيانا معطى منذ البدء ومرة واحدة وإلى الأبد.

ويربط ابن خلدون أصل العصبية وظهورها بأسلوب العيش البدوي. انها تظهر بوصفها المناعة الداخلية ضد العدوان الخارجي. وبالتالي تستلزم الخضوع الطوعي أو ما يعادل الطاعة القبلية. كما أنها بالضد من الفردية وذلك بسبب كونها مبنية على النسب الواحد[4]. وكتب في معرض حديثه حول ارتباط العصبية بالنسب والأرحام بأن «العصبية إنما تكون من

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 112.
(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 112.
(3) ابن خلدون: المقدمة، ص233.
(4) ابن خلدون: المقدمة، ص101.

الالتحام بالنسب أو ما في معناه».

إن النسب بالنسبة لابن خلدون، لا يعني مجرد الاسم الخارجي. إذ «النسب أمر وهمي لا حقيقة له، إنما نفعه هو في الوصلة والالتحام»[1]. وبالتالي، فإن العصبية التي هي ثمرة الانساب كما يقول ابن خلدون، إنما وجودها مرتبط بالوجود القبلي، الذي يحدده مستوى التطور الاجتماعي الاقتصادي. وهو الطور الأدنى في التطور. فالقبيلة، وبالأخص في بدويتها تحافظ على «الصريح من النسب». غير أن هذا الصريح من النسب وهمي في مرحلة تهشم الأسس القبلية، إي في مرحلة بلوغ المدنية حالة الحضارة. فالحضارة التي تظهر بأثر التطور القبلي تؤدي بالضرورة إلى اندثار القبلية والعصبية[2].

ذلك يعني، إن القاعدة المادية للعصبية مرتبطة بنمط بالبداوة بوصفها حالة اجتماعية وثقافية تاريخية محددة. . وهو ما اكد عليه ابن خلدون عندما تكلم عن استحالة تصور العصبية دون أنساب، وأن كثرة الانساب بالنسبة لها ضرورية[3]. غير أن فائدة النسب تكون أوضح حالما تكون العصبية مرهوبة ومخشية[4]. أما امتدادها التاريخي فيعثر عليه ابن خلدون في ما اسماه بالحسب والشرف، بوصفهما مكونات أصيلة في أهل العصبية. وذلك لأن وجود ثمرة النسب وتفاوت البيوت في هذا الشرف مرتبط بتفاوت العصبية لأنه سرّها[5]. وبالتالي، فإن سّر العصبية هو ثمرة النسب وتعدد الآباء[6]. وبالتالي، فإن نسبة الولاء التي يكمن فيها سرّ العصبية هي القائمة على

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 102.
(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 103.
(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 106.
(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 106.
(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 106.
(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 106.

البيت والشرف[1]. ذلك يعني، إن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية[2]. ولا يفصل ابن خلدون العصبية عن النسب، لكنه يتتبع عملية فصلها التي تجري موضوعيا بمرور الزمن. ففي معرض حديثه عن زوال العصبية مجرى أربعة آباء، فإنه يتكلم عن الرابع، الذي يتوهم بأن النسب هو الذي يرفعه فيربأ بنفسه عن أهل العصبية[3]. والخلاصة هنا تقوم في إننا نقف أمام دورة تاريخية ومعنوية في صيرورة العصبية تبلغ أوجها في البنية الاجتماعية النفسية التي تجعلها قادرة على خلفية البداوة، بوصفها نمطا حياتيا في الإنتاج والعيش والقيم، إلى الخروج منه إلى ميدان الحرب وعبره إلى السياسية والاستحواذ على الملك ومن ثم بناء الدولة.

إن ارتباط العصبية بالبداوة بالنسبة لابن خلدون هو ارتباط عضوي. فعندما يقارن بين أحياء العرب، فإنه يرى في القبائل التي لم تصل إلى الملك (السلطة) كيف امسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيهم[4]. من هنا مقارنته بين عصبية الملك والعصبية البدائية قائلا، بأن الجمهور داخل المدينة مقهور بسلطان الحاكم، بينما تقيه الأسوار الخارجية من العدوان الاجنبي. في حين يكون دفاع البدو عن مشايخهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والإجلال[5].

تستمد العصبية، حسب اراء ابن خلدون، طاقتها الذاتية من النعرة. وهذه بدورها ليست معزولة عن النسب. حيث يؤكد أيضا على أن النسب والنعرة ليست امورا معطاة مرة واحدة وإلى الأبد، وأنهما عرضة للتغير والتبدل. انهما متحركان ومتغيران. إذ ليس النسب أو صلة الرحم سوى

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 108.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص107.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 109.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 110.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 101.

الجانب الذاتي في صيرورة العصبية. فالعصبية من وجهة نظر ابن خلدون مرتبطة في أولى مراحل تطورها بالنسب والنعرة. وان الرياسة الملازمة لها تستلزم في البداية نسبا صريحا يستمد اصالته من القبيلة. ذلك يعني وجود علاقة جوهرية بين الرياسة والقبيلة والعصبية، أي السلطة والبنية الاجتماعية والعصبية. لكنه يعتبر هذا الترابط جزء من صيرورة السلطة والدولة والحضارة. ومن ثم هي عملية مستمرة. وبالتالي قابلة للتغير في مختلف جوانبها، بما في ذلك من حيث أصولها وقاعدتها المادية الاجتماعية والمعنوية. لهذا نراه يورد بعض الأمثلة التي تؤكد على أهمية الانتماء القبلي الأصيل ودور القبيلة في إعلاء شأن الرياسة والخضوع لها بمعايير الفكرة المعنوية للنسب من جهة، لكنه من جهة أخرى يشير إلى ظاهرة الانتقال الفردي الجماعي من قبيلة إلى أخرى. وفيها تنعكس حالة التفتت النسبي للقبيلة والفكرة القبلية. وعوضا عنها تبرز وتزداد تأثيرا وفعالية مفاهيم وقيم الكرم، والمروءة، والدخيل، والحماية، إلى جانبها أو عوضا عن مفاهيم وقيم القرابة والدم.

مما سبق يمكن رؤية مساعي ابن خلدون لتحديد نماذج المنحى «الطبيعي» أو «البيولوجي» في الكشف عن سرّ العصبية. لكنه يربطها اساسا بمستوى محدد من العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي. لكن التعقيد الأكبر والمتعلق بفهم المضمون الفعلي للعصبية عند ابن خلدون يقوم في كونه لا يكشف عن كيفية التأثير المتبادل بين العصبية والرياسة، وأسباب نشوء الأخيرة. إذ لا نعثر في ما كتبه عن منهج واضح بهذا الصدد، لكننا نعثر عنده على اشارات متفرقة مثل أن «الرياسة قد تأتي بأثر الشجاعة، أو الكرم (الثروة) أو السيف، أو العلم والدين[1]. وهي محددات معقولة ومستمدة من تأمل صيرورة الخلافة الكبرى ودولها الصغيرة اللاحقة. غير

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 105-106.

أن الفكرة العامة المنهجية بهذا الصدد تبقى ثابتة ألا وهي تقرير فكرة تلقائية الرياسة من القبيلة وارتباطها بالعصبية.

غير أن هذه العصبية حالما تستفحل وتنتصر فإنها تصبح القوة القادرة على الإمساك بالملك ومن ثم تتوفر لها إمكانية بناء الدولة. من هنا قوله، بأنه إذا حصل التغلب بفعل عصبية ما معينة، فإن ذلك يستلزم بالضرورة، انطلاقا من طبيعة العصبية نفسها، السير نحو السيطرة والغلبة على عصبيات القبائل والأماكن الأخرى. ذلك يعني، إن العصبية بطبيعتها قوة تسعى للسيطرة. إنها عامل محرّك للنزاع. وهي في الوقت نفسه قوة موِّحدة. وبالتالي، فإن العصبية قوة موِّحدة–مفرِّقة. بمعنى أنها تمتلك طاقتها الذاتية. ومن ثم، فإن غلبة الجانب الموِّحد أو المفرِّق، هو مجرد لحظة في التطور التاريخي للعصبية. فانتصار جانبها الموِّحد يعني ويعادل معنى التهام العصبيات الصغيرة الأخرى أو الأضعف. وهنا يكمن معنى التفرقة ولكن على أسس أخرى جديدة تعادل معنى القهر بوصفه القوة الضرورية والملازمة لظهور واستتباب الملك. وتؤدي هذه العملية بالضرورة إلى ظهور قوة الدولة. الأمر الذي يجعل من العصبية القوة المحركة لصيرورة الدولة.

مما سبق يتضح، بأن العصبية بالنسبة لابن خلدون ليست فقط عرضة للتغير والتبدل، وبل وللزوال أيضا، شأنها بذلك شأن القبيلة، أي شأن كل ما هو موجود. غير انه يشدد في الوقت نفسه على أن هذا الانحلال والزوال لا يجري دون أثر وبقايا ومعنى. فالتاريخ بالنسبة لابن خلدون ليس عشوائيا، كما انه ليس عقليا وعقلانيا بذاته. ولا يحتوي أيضا على عقل ذاتي خاص به (قارن بهيغل). إننا نعثر فيه على «قانون» أو «سنّة» تتحول أو تصبح فيها حالات الانحلال والاندثار عملية وظاهرة طبيعية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن «العالم العنصري بما فيه كائن فاسد. وكذلك ما يعرض من الأحوال وخصوصا الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذا الصنائع

وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين. فهو كائن فاسد لا محالة»[1].

ووضع هذه المقدمة العميقة عن العصبية في أساس تحديده لأثرها التاريخي في نشوء الدولة وقوتها ثم ضعفها وانحلالها وموتها. كما وضعها في أساس تحديده للمراحل «التاريخية» لاضمحلال العصبية من خلال دمجها فيما أسماه بمراحل الآباء الأربعة، أو فكرة الأجيال الأربعة، التي لا تتطابق بالنسبة لابن خلدون مع معناها الوجودي، بل مع المعنى الذي يتماشى أو يوازي ظاهرة صعود العصبية في مجرى صيرورة الملك والدولة واضمحلالها. وينطبق هذا في الوقت نفسه على الحضارة. فالحضارة بالنسبة له وثيقة الارتباط أو ترتبط بصورة عضوية بالدولة. ووضع هذا التسلسل للمراحل الاربع كما يلي:

1. المؤسس: ويعرف معاناة البناء؛
2. الابن: مقّصر كالسامع بالشيء عن المعاين؛
3. الثالث: تقصير المقلد عن المجتهد؛
4. الرابع: مقّصر عن الجميع... مهّدم. وسبب ذلك يكمن في انه «يتوهم بأن صلته بالنسب هي الأعمق، وليست العصبية».

إننا نقف هنا أمام صيغة تتوازى فيها حياة الإنسان ونمط الدولة القائم والسائد آنذاك. لكن الجوهري فيه ليس واقعيته بل مضمونه المنطقي والفلسفي التاريخي. وقد شدد ابن خلدون نفسه في استنتاجه وتعميمه للفكرة العامة عن مسار العصبية والملك والدولة بالشكل التالي: «اشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى ويهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس. إلا

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 108.

انه في انحطاط وذهاب»[1]. ذلك يعني، إن الشيء الثابت والجوهري في هذا الحكم يقوم في اندثار العصبية والملك. وما عدا ذلك مجرد زمن قابل للتمدد أو التقلص، لكن تاريخ الظاهرة يقوم في كونها عرضة للزوال المحتوم. وبالتالي، فإن الدولة والحضارة هي كيان حي وكينونة تاريخية قابلة للانحلال والاضمحلال شأن كل ما هو موجود وحي.

وعندما يتكلم ابن خلدون عن حتمية زوال العصبية في وقت لاحق لهيمنتها وسيادتها وقوتها في تأسيس الملك، فإن الإشكالية النظرية المترتبة على ذلك تقوم في كيفية حله لها. فالعصبية ضرورية. أنها مقدمة التطور السياسي والاجتماعي، لكنها عرضة للزوال. وزوالها هو نفيها، ومن ثم هو البديل المتكرر، كما هو الحال بالنسبة للدولة والحضارة. فالدولة هي ذروة تجسيد العصبية ومن ثم فهي نفي لها. بمعنى إن العصبية تذوب في الدولة بوصفها رحيق الصيرورة التاريخية السياسية وجذرها الاجتماعي النفسي الأول. لهذا يتوصل في موقفه من الغاية التي تجري إليها العصبية إلى أن «العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر مجمع عليه»[2]. لكنه يجد في تلقائية تحولها إلى وسيلة نفي لها بفعل تحولها إلى ملك.

إن زوال العصبية واندثارها بهذا المعنى يعادل نفي المكونات الضرورية والتأسيسية لما اسماه ابن خلدون بالمجرى الطبيعي للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري. فهي المقدمة المادية والطبيعية والتاريخية لصيرورة المجتمع والسلطة والدولة والحضارة. من هنا أهمية ما يدعوه ابن خلدون بالوازع والحاكم، اللذان يستمدان وجودهما من الطبيعة الإنسانية للآدميين حال اجتماعهم. لكن هذه الصورة أو الصيغة التي يضعها ابن خلدون هي التعبير التاريخي عن الحالة الفعلية لهذه الصيرورة والطبيعة.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 109.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 110.

فالطبيعة الإنسانية التي يتكلم عنها ابن خلدون لها خصوصيتها الجوهرية في منظومته الفكرية وتحليله النظري. فهو يؤكد على حتمية السيطرة التي يفرضها صعود احدى القبليات التي تؤدي بدورها إلى الملك[1]. ولا تحدث هذه العملية دفعة واحدة، بل هي نتاج سلسلة من تطور واضح وجلي في مراحله وهي الرياسة(السؤدد) والملك(السلطة). فالعصبية غايتها الملك. لكن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى نشوء الدولة. ووضع ابن خلدون هذا الاستنتاج كما يلي:»الملك غاية العصبية. وإنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك أما بالاستبداد أو بالمظاهرة»، أي بالمعاونة والمناصرة[2]. ذلك يعني، إن العصبية ضرورية للملك لكنه ليس كل عصبية تؤدي إليه بالضرورة. فهناك جملة من العوائق التي تحول دون ذلك من بين أهمها، حسب ابن خلدون، عائقان هما كل من ترك منازعة الملك والتوجه صوب الحصول على الشرف والانغماس في النعيم، الأمر الذي يؤدي إلى ضعف العصبية وانقراضها لاحقا. والثاني هو ما يتفرع عن ذلك من الاستعداد للذلة والانقياد للأمر. غير أن العصبية تبقى مع ذلك القوة الداخلية المحركة للتجمعات البشرية (القبائل). بمعنى إنها تساعد على بلورة قوى متمايزة داخل القبيلة، كما تفترض استمرار وتوسع التمايز المؤدي إلى صراع مع القوى(العصبيات) الأخرى. ومن ثم تكمن فيها ما يدعوه ابن خلدون بالقوة الجاذبة تجاه الغلبة والملك.

فالعصبية تنجذب نحو الملك انجذاب نشارة الحديد للمغناطيس. إنها تحيط به لتستكمل ابهتها وكامل «روحها» الجديد. والمقصود بذلك هيكلها السياسي الجديد ونمط حياتها، الذي يشكل نفيا لكل من البداوة والعصبية. فالاستقرار السياسي بأثر نشوء الدولة يؤدي بالضرورة إلى إزالة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 110.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص111.

العصبية. وعوضا عنها تصبح السياسة القوة الحاكمة والتي يصبح فيها «الانقياد والتسليم للملوك الشيئ الراسخ في العقائد». بينما يصبح استمرار الدولة اختزالا ونفيا للعصبية ولكن بقوى خارجية. ويرتبط هذا الاستنتاج في فكر ابن خلدون بتحليله للحالة الفعلية والواقعية للدولة والعصبية و«القوى الخارجية» بالنسبة لصيرورة الدولة العربية(الخلافة). من هنا اشارته إلى دور «الموالي» من العجم والترك والديلم والسلاجقة وغيرهم. لكن الجوهري بالنسبة له يبقى مع ذلك هو أن انتفاء أو اضمحلال العصبية يؤدي بالضرورة إلى ظهور حالة المرتزقة[1].

وعندما حلل ابن خلدون هذا التغير في ميدان السياسة، والعقائد، ونمط الحياة، فإنه توصل إلى استنتاج محدد وهو إن نشوء الدولة واضمحلالها هي عملية طبيعية. وإن هذا الطابع الطبيعي، الذي يقارنه احيانا بظواهر الطبيعة والإنسان، لا يغير من محتواها وأشكال تمظهرها سواء كانت بيئة دولة دينية أو غير دينية. وحتى حالما نعثر على عبارة مثل «جمع القلوب وإلفتها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دولة دينية»[2]، فإنه يؤكد مسبقا على أن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب يحصل بالعصبية. فالدولة الدينية أو دور الدين فيها هو مجرد عامل إضافي مساعد. لكنه قد يكون حاسما في حالات أخرى. وحتى في حكمه هذا ينطلق من الواقع للحكم به عليه. فالدين حالما يكون حاسما هو مجرد فكرة وعقيدة متسامية «للعصبية». بمعنى انه عامل أيديولوجي روحي. وإنها القوة الروحية التي تحول «بطش» و«عفوية» هياج العصبية واندفاعها إلى نشاط هادف بفعل ما يدعوه ابن خلدون «بالاستبصار المتأتي على اساس الوجهة إلى الحق»، أو ما وضعه بعبارة «لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم»[3]. وقدم الكثير من المعطيات

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص122-123.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 121.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 125.

التي تؤيد هذه الفكرة واستنتاجها انطلاقا واستنادا إلى مختلف الأحداث الكبرى في تاريخ الخلافة، بدأ من صعود الإسلام وانتهاء بدولة الموحدين التي عاصرها.

وعلى هذا الأساس والموقف المنهجي حلل مختلف الحركات والشخصيات وحدود تأثيرها ونجاحها وفشلها. وقد افرد الكثير من الصفحات للكشف عن موقفه ورؤيته هذه على مثال ظهور ونشاط «الحركات المهدية»(الشيعية). فعلى الرغم من أن فكرة المهدي جذابة بالنسبة للغوغاء والسفهاء، كما يقول ابن خلدون، إلا أنها غير كافية لإحراز النصر. وعندما يحلل ابن خلدون جملة من الامثلة الواقعية بهذا الصدد يتوصل إلى ثلاثة استنتاجات. الأول منها هو انه عادة ما يقف وراء الادعاء بالمهدي «أما موسوسين مجانين أو ساعين إلى الرياسة والملك»؛ والثاني، إن دعوة الفاطمي المنتظر تثير مخاوف الطبقات السائدة، مما يؤدي بهم في حالات عديدة على قتل من يدعي بها؛ والثالث، والمتعلق بسبب فشل هذه المحاولات، هو كونها تتميز «بالغفلة عن اعتبار العصبية»[1].

أما إلى أية درجة تلعب العصبية والنسب في قيام الملك، فقد سعى ابن خلدون للكشف عنه والبرهنة عليه في الفصل المتعلق بان «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، والذي خلص فيه إلى حصيلة مكثفة تقول، بأنه حتى الأنبياء لا تفوز ما لم بكونوا في منعة من قومهم. وبالتالي، فإذا «كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم». وكشف ذلك على مثال ابن قسي (ت-546 للهجرة) شيخ الصوفية وصاحب كتاب (خلع النعلين)، الذي ثار بالأندلس داعيا إلى الحق وسمي أصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي فاستتب له الأمر قليلا، لكنه لم يستطع الصمود طويلا بدون عصائب وقبائل يدافعون عنه أمام موجة الموحدين. فلم يلبث حين استولى

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص127.

الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن أركش وأمكنهم من ثغره وكان أول داعية لهم بالأندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين. وضمن هذا السياق اورد ابن خلدون الكثير من الأمثلة الملموسة بهذا الصدد ليتوصل إلى استنتاج مفاده، انه لا يمكن الفوز بالملك وبناء الدولة دون سند اجتماعي ومعنوي كبير. وإلا لأدى ذلك إلى هزيمة بالضرورة وخسارة لا معنى لها بمعايير الفكرة السياسية وحتى الحق. بمعنى انه كان إلى جانب فكرة التغيير بالقوة، ولكن في حال توفرها لكي لا تكون مجرد نزوة أو مغامرة.

إن ازاحة الملك أو الدولة والاستعاضة عنهما بأخرى يفترض وجود قوة اجتماعية وسياسية ومعنوية قادرة على التفوق وإحلال نفسها بالقوة. وما عدا ذلك مجرد مغامرات تنتهي بالفشل الذريع. من هنا موقفه السياسي والفكري المعارض لفكرة المهدي المنتظر والفاطمي «المنتظر» وما شابه ذلك، أي تلك الصيغة الشائعة الانتشار، والتي وجد فيها نماذج لهذا النوع من المغامرة. إذ وجد فيها مجرد صيغة أيديولوجية مفتعلة لا علاقة لها بمجريات الواقع ونشوء الدول. وكشف عن ذلك في الفصل المتعلق بقضية الفاطمي، والذي استعرض فيه تاريخ القضية وآراء مختلف الاتجاهات والتيارات بهذا الصدد. وكشف عن أن الشيعة يتباينون في مواقفهم الجزئية، لكنهم موحدون بصدد من هو المهدي. أما أهل السنّة فيفسرونها بطريقة أخرى. بينما لم يهتم أوائل المتصوفة بهذه القضية لكنها دخلت ضمن تصوراتهم وأحكامهم السياسية والروحية والأخلاقية كما هو الحال عند ابن عربي وابن سبعين وابن قسي. أما الحصيلة الفكرية والتاريخية لموقفه من ظاهرة المهدي والفاطمي فتقوم في ما وضعه من استنتاج دقيق يقول، بأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها وهدم بناؤها الا المطالبة القوية

التي من وراءها عصبية القبائل والعشائر»[1].

فلسفة الدولة والنظام السياسي (الملك)

وقد حدد ذلك ما يمكن دعوته بفلسفة الدولة والنظام السياسي، أي تفسير الأسباب القائمة وراء ظهور الدولة أولا ثم نظامها السياسي ثانيا. ومن خلالهما وفي مجراهما تتبلور معالم الثقافة الخاصة ونمطها الحضاري. ذلك يعني إن الدولة بالنسبة لابن خلدون هي مقدمة التاريخ الفعلي، أو تاريخ العمران المدني، أي الحضاري. وأسس لهذه الفكرة من خلال دراسة أهمية وفاعلية الصراع الاجتماعي والسياسي بوصفه القوة الصانعة للدولة. فالدولة بالنسبة له تظهر بأثر الصراع، وإن الصراع هو أسلوب وقوة ظهور الدولة. وبالتالي، فإن ظهور الدولة مرتبط بالصراع الاجتماعي السياسي، بوصفه القوة القادرة على ضبط الجميع بالقوة والقانون. لقد أبعد ابن خلدون القوى الغيبية و»الطبيعة الإنسانية» من تفسير التاريخ ومساره، واستعاض عنهما بقوة العلاقات المادية (الاقتصادية والسياسية) ونشاط الناس، باعتبارها عملية طبيعية. وبهذا يكون قد سحب البساط من تحت الأرجل العرجاء للخرافات والأساطير، ومن ثم الرؤية الأسطورية والخرافية.

إن وضع هذه الفكرة، هو بحد ذاته انجاز هائل للفكر التاريخي وفكرة التاريخ وفلسفته. فإذا كانت الدولة بالنسبة للفكر التاريخي السابق له تندرج أو تتطابق مع جرد أحداثها وما وقع فيها، فإنها تتحول في فكر ابن خلدون ورؤيته التاريخية ومنهجه الفلسفي، إلى حالة أو صيرورة يفترض إدراكهما الصحيح تأمل ماهية الدولة نفسها وبداية نشوئها وكيفيتها وأسبابها. ليس ذلك فحسب، بل وتتبع أيضا الغاية من نشوئها. وبالخلاف عن كثير ممن قبله وبعده (مثل هيغل) لم يتناول هذه القضية بمعايير الفكرة الغائية ولا

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص126.

العقل الآلهي ولا الله، بل نظر إليها باعتبارها عملية طبيعية. انه نظر إلى ظهور الدولة وتطورها واندثارها على أنها عملية طبيعية (كما سيقول بها ماركس لاحقا). من هنا حديثه عن أولوية الدولة والعمران وضرورة معرفة علل وجودهما وأسبابه. ذلك يعني، إن مسار التاريخ بالنسبة له لم يكن (ولم يعد) مسرحا للصدفة أو الإرادة العابرة أو العناية الإلهية أو الفكرة المجردة.

ووضع الأسس النظرية لهذه الفكرة في آرائه القائلة، بأن الشيئ الطبيعي في صيرورة الدولة هي الغلبة بالعصبية. وبالتالي، فإن الدولة تشكل بداية نفي البداوة ومن ثم إرساء أسس الحضارة، كما في قوله «طور الدولة من أولها بداوة»[1]. فالدولة هي القوة الضرورية لتنظيم حياة البشر وإيقاف النزعة الحيوانية عند حدودها والاستعاضة عنها بقوة القانون. من هنا اعتباره للملك «منصب طبيعي للإنسان». وذلك لأن البشر لا يستطيعون العيش إلا باجتماعهم وتعاونهم على سبل تحصيل قوتهم وضرورات الحياة. من هنا ظهور أساليب المعاملة، ولاحقا السلطان من اجل تنظيم الحياة لما في «الطبيعة الحيوانية من الظلم والجور»[2]. وانطلق فيموقفه هذا من أن وجود البشر فوضى وحرب ودمار بدون الحكم والحاكم، الذي يزع بعضهم إلى بعض. فالحكم والحاكم هو الوازع الأكبر. والحاكم بمقتضى «الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»[3].

من هنا تتضح معالم الفكرة التي أراد ابن خلدون التأسيس لها، ألا وهي إن الدولة تظهر قبل المدن. والمدن هي امتداد وتجسيد لما في الدولة من إمكانية على العمران الجديد. لكن العمران وتوسعه مرتبط بالدولة. فكلما

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص136.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص148.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص148.

توسعت الدولة كلما توسع العمران. وبالتالي، فإن كثرة الثروة مرتبطة بكثرة الأعمال. لاسيما وإن العمل، حسبما يقول ابن خلدون، هو مصدر الثروة. ومن ثم، فإن كثرة الأعمال هي مصدر الرقي والعمران الواسع من الرفاهية والترف والغنى كما في قوله «إذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ودعتهم أحوال الرفاه والغنى إلى الترف وحاجاته»[1].

وشكلت هذه المقدمة النظرية العامة منطلق رؤية لكل ما يحدث في مجرى صيرورة الدولة ونظمها السياسي، بما في ذلك الكوامن الدفينة فيها والتي تؤدي مع مرور الزمن إلى ضعف وانحلال الدولة نفسها، لكي تظهر من جديد بعصبية جديدة. وذلك لأن تاريخ الدولة هو حركة دائمة ومتنوعة من الصيرورة والفناء، أي كل ما يشكل مضمون التاريخ السياسي والاجتماعي والحضاري للوجود الإنساني. من هنا نقده العميق لما يمكن دعوته بذهنية الطلاسم والخزعبلات في موقفها من الأسباب الكامنة وراء ظهور الدولة وانحلالها، أي أمام الحالة الفعلية للتاريخ السياسي ومستقبله. وانطلق في موقفه هذا من أن التشوف إلى المستقبل ومحاولة معرفة ما سيحدث صفة ملازمة للبشر. وتناول مختلف نماذج هذه الذهنية التي ظهرت وتبلورت في تاريخ الإسلام والدول الإسلامية. واعتبرها اقرب ما تكون إلى ألغاز ورموز في النظر إلى الواقع والمستقبل. وعثر على نماذج عديدة لها مما يسمى بكتاب الجفر وقصائد شعرية منسوبة إلى ابن سينا وابن عربي وغيرهم. واعتبرها جميعا لا أساس علمي لها وفيها بما في ذلك من حيث نسبتها. كما أنها غير مفهومة. بل وجد في هذا النوع من الألغاز والطلاسم أساليب للحيلة والدهاء السياسي، وكذلك أحد المؤشرات على انحلال الدولة. وبالأخص حالما تتحول الحيلة والخزعبلات إلى قوة سياسية فاعلة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص286-287.

في تعيين أو عزل الوزراء وما شابه ذلك[1].

وقد يكون نقد الاستبداد السياسي وما يرافقه من الظلم والجور وضعف العدالة وانعدام المساواة، بوصفها مقدمات انحلال الدولة وسقوطها إحدى أهم الأفكار النقدية والمستقبلية أو ما يمكن دعوته بفكرة الدمار الكامن في الظلم بالنسبة للدولة والمجتمع. ولم تكن هذه الفكرة مجهولة بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي، غير أنها كانت في الأغلب تندرج ضمن سياق الرؤية الأخلاقية والموقف الأخلاقي. وفي حالات معينة كانت ترتقي إلى مصاف الفكرة الشرعية، أي النظر إليها بمعايير القانون. لكنهما كلاهما كانا أقرب إلى النصيحة والاعتبار. ومن ثم لم يرتقيا من حيث الجوهر إلى مصاف الفكرة السياسية المستقلة، التي تسحب وراءها الموقف الأخلاقي لا أن تختبئ خلفه. والجديد الذي قدمه ابن خلدون لهذا الصدد هو ابراز الأسباب الاقتصادية والاجتماعية لماهية وأثر الظلم والاستبداد. من هنا قوله، بأن «العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت ايديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب»[2]. وتوصل بأثر تأمل الواقع وتجارب الدول والأمم على ممر التاريخ إلى استنتاج يقول، بأن «الظلم مخرب للعمران، وإن عائدة الخراب

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص271. هنا ملاحظة واقعية ودقيقة. إذ إننا نعثر على مختلف مظاهر هذه الحالة زمن انحطاط الدول والمجتمعات بما في ذلك الحديثة. ففي مجرى انحلال الدولة السوفيتية نهاية القرن العشرين اخذت الطلسمات والسحر (تحت غطاء علم النفس وما شابه ذلك) وغرائب الوعي البدائي بالانتشار السريع بحيث احتلت الشخصيات «السحرية» موقعا مهما في الوعي الاجتماعي والسياسي وشاشات التلفزيون والجرائد. وهذه بدورها لم تكن معزولة عن «السحر السياسي» أي التلاعب بعقول البشر والوعي الجمعي. وهي ملاحظة اكتشفها ابن خلدون قبل قرون عديدة من الزمن.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص227.

في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض. ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب. واعلم إن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيرا وعمرانه كثيرا واحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا، لأن النقص إنما يقع بالتدرج. فإذا خفي بكثرة الأحوال وإتساع الأعمال في المصر لم يظهر أثره إلا بعد حين. وقد تذب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر»[3]. بمعنى إن الخراب المترتب على الظلم والفساد السياسي والاجتماعي والاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى خراب الدولة والحضارة بغض عما يبدو على سطح الوجود من هدوء نسبي. وذلك لأن كمية الخراب أو التدرج فيه يؤدي مع مرور الزمن الى تحول نوعي تندثر فيه الدولة قبل أن تخرب البلاد. وبالتالي، فإن العبرة العميقة تقوم هنا ليس في النظر إلى مظاهر الموجودات، بل إلى حقيقة الوجود الفعلي للدولة والحضارة. من هنا موقفه النقدي العميق الذي شدد فيه على نوعية الظلم الاجتماعي والاقتصادي، باعتباره أس الظلم السياسي والخراب العمراني، كما في قوله:»من أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق»، وإن «تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعي فيها جملة. فأدى ذلك إلى انتقاض العمران»[4]. وأعظم من كل ما سبق هو «التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع. إن نتيجة هذا السلوك تؤدي إلى خسارة رأس المال عند الجميع ومن ثم كساد الأسواق»[5].

لقد بحث ابن خلدون في الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية،

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص228.
(4) ابن خلدون: المقدمة، ص229.
(5) ابن خلدون: المقدمة، ص229.

باعتبارها كلا واحد قائما وفاعلا بالنسبة لإرتقاء الدولة وسقوطها. فإذا كان صعود الدولة مرتبط بصعود العصبية واستحكامها وقدرتها الفعلية على الاستيلاء على الملك (السلطة) ومن ثم الدولة، فإن سقوطها هو النتيجة المترتبة على ضعف وإنهاك العصبية بوصفها العلمية التي تلازم تطور الدولة والحضارة وما يرافقه في الأغلب من نخر لمكوناتها ومقوماتها بأثر الظلم الاجتماعي الاقتصادي والجور السياسي أو الاستبداد. وكشف ابن خلدون عن مختلف مظاهر انحلالها وسقوطها قبل انهيارها التام. وقد اشار من بين أغلب مظاهر الانحلال وسقوط الدولة والحضارة إلى ظاهرة الحجاب. وتوصل في مجرى ملاحظاته التاريخية إلى أن ظاهرة احتجاب الملوك عن الرعية هو «دليل على هرم الدولة ونفاد قوتها والخشية على أنفسهم»[1]. لكن الشيء الأهم والأعمق في أفكار ابن خلدون بهذا الصدد تقوم في تحليله لكيفية حدوث الخلل في الدولة. واعتبر أن خللها الجوهري يقوم في خلل الأسس التي تبنى عليها الدولة نفسها، وأفرز من بينها سببان أساسيان هما كل من الجيش والمال. فالملك، كما يقول ابن خلدون مبني على أساسين إذا تطرق الخلل إليهما تخلخلت الدولة وهما كل من شوكة العصبية والمال. والمقصود بالشوكة والعصبية كما يقول ابن خلدون هو الجند. وحالما تأخذ العصبية بالتحلل بأثر تطور الدولة والحضارة، فإنها تفقد أحد أسسها الضرورية. وليس مصادفة أن يتوسع بهذا الصدد على مثال الفكرة والحالة السياسية المقلقة آنذاك، ألا وهي قضية وفكرة المهدي السياسية. وتوصل بأثر دراستها وتحليلها ونقدها إلى استنتاج عام كرره في مواقع عديدة من مقدمته ألا وهو تقرير ما يرتقي عنده إلى مصاف البديهة السياسية وهي انه «لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية، تظهره وتدافع عنه... فعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش إلا ما بقي

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص231.

في الحجاز»[1]. أما السبب الثاني فهو قوام الجند وما تحتاج إليه الدولة[2]. وبالتالي، فإن كثرة الإسراف فيه عدوى للمجتمع، بحيث يؤدي إلى أن يصبح التبذير من أخلاق الجميع. وتضافر هذين السببين يؤدي بالضرورة إلى الاستبداد والظلم، من ثم تفكك الدولة إلى دويلات حتى تظهر قوة أقوى وأشد تقضي عليهم[3]. وتوصل بأثر ذلك إلى استنتاج عام يقر بأن نزول الانحلال في الدولة والانحطاط في الحضارة يؤدي إلى حالة لا يمكن إيقافها. واعتبر ذلك أمرا طبيعيا بل وضروريا، أي ملازما للوجود نفسه. فالعوارض المؤدية إلى هرم الدولة عديدة، كما يقول ابن خلدون، و»إنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني والهرم من الأمراض. وما يحدث للدولة نفس الشيء وتلافيه أمر مستحيل»[4]. ويمكن ايقافه مؤقتا أو جزئيا فقط، أما الزوال فلا!

إن هذه النتيجة القاسية، التي تقفل إمكانية الإصلاح، ومن ثم الاستناد عليه في التطور المستديم، تستمد مقوماتها من التاريخ الفعلي السابق والمعاصر لابن خلدون. وقد يكون هذا الاستنتاج يحمل في أعماقه نوعا من التشاؤم المغري عن أن النهاية واحدة لابد منها، وهي حتمية الموت والزوال. ومن ثم يضع الفكرة السياسية والتأمل النظري تجاه الحاضر والمستقبل أمام تأمل العبرة الضرورية ومواجهتها كما هي. بينما يمكنها أن تجبر السلطة والنظام السياسي على النظر الى المستقبل بمعايير هذه الحتمية القاتلة. مع إن تجارب التاريخ القديم والمعاصر تكشف عن أن العبرة لا يمكنها صناعة رؤية سياسية عقلانية دائمة على الأقل ما زال الوجود الإنساني لم يتجاوز حالة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص259.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص233.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص236.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص232-233.

وجوده الطبيعي إلى مراحل التاريخ الماوراطبيعي.

وقد اقلقت هذه الحالة الحرجة للوجود التاريخي السياسي ذهنية ابن خلدون وتأمله المستقبلي. لكنه بقي حيا وفاعلا ضمنها بوصفها الحالة الطبيعية كالهرم والموت بالنسبة للإنسان. وبالتالي، فإن الإقرار بيقين الموت لا ينفي العمل من اجل الحياة، بل على العكس انه يدفع به صوب المعنى و"حقائق الأبد»، والذي وجد تعبيره عند ابن خلدون بما يمكن دعوته بفلسفة العبرة التاريخية والسياسية.

ينطلق اين خلدون من أن حقيقة الدولة هي العمران، وأن كل منها هو ظاهر وباطن الآخر. من هنا تشديده على الترابط الجوهري بينهما. فهو ينطلق من أن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره. ذلك يعني إن العمران المتطور والحفاظ عليه وديمومته وتطوره يفترض وجود مؤسسة سياسية هي الدولة ونظام حكمها، أي نظامها السياسي. وهذا بدوره وثيق الارتباط بالأسس الطبيعية الضرورية القائمة في اجتماع البشر. ووضع ابن خلدون هذه في عبارة تقول، بأن «الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران». وانه «لابد لهم في الاجتماع من وازع حازم يرجعون إليه وحكمه»[1]. وإن هذا الرجوع للحكم تارة يكون مستندا إلى شرع، وتارة إلى سياسة عقلية وتارة إلى سياسة مدنية. وهي الأشكال التي عثر عليها في مجرى تأمله للتاريخ السياسي للأمم السابقة والمعاصرة له، أي للتاريخ الإنساني العام. فالمشترك بينها هو السياسة، بينما أساليبها تختلف بما يستجيب للمقدمات النظرية أو العقائدية لكل منها.

فما يميز السياسة الشرعية: هو ربطها للدين والدنيا بالشكل الذي يجعل من سلوك الإنسان والجماعة والأمة محكوما بفكرة ايمانية حول جوهرية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص240.

الثواب والعقاب. بمعنى جمعها بين الرؤية الإيمانية والعقلية. إنها تأخذ من السياسة العقلية ما يتعلق بالسلطان، لكنها تضيف لهما وتحتكم أيضا إلى قوانين الشرع وقيم الإسلام الأخلاقية وآدابه. وقدم وصية طاهر بن الحسين (ت- 207 للهجرة) لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما عام 206 للهجرة، نموذجا لهذه الرؤية وليس استنفاذا تاما لها. اما السياسة العقلية، فإنها ترفع فكرة الثواب إلى رؤية الحاكم، أي إلى السلطة السياسية. فهي التي تحدد معنى وحقيقة الثواب انطلاقا من إدراكها لحقيقة المصلحة العامة. وهي سياسة، كما يقول اين خلدون، محكومة بالمنفعة الدنيوية. بمعنى إن نفعها في الدنيا فقط. الأمر الذي حدد طبيعة عملها وأساليبها لبلوغ الغاية. فهي تعمل على وجهين كما يقول ابن خلدون. الأول ويراعي فيها المصالح العامة ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، كما كان الحال عند الفرس وهي سياسة الحكمة، والثاني يراعى فيها اساسا مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة. بمعنى إنها تتمثل أما تقاليد الحكمة العقلية أو تقاليد القهر والاستبداد. أما الثالثة فهي السياسة المدنية، التي تتطابق في فكر وموقف ابن خلدون مع فكرة المدينة الفاضلة التي يقول بها الفلاسفة. الأمر الذي يجعلها تختلف اختلافا هائلا عما هو سائد في الوعي العادي عنها. وذلك لأن مقصودهم بالسياسة هنا ليس ما هو موافق للسياسة الشرعية والعقلية، كما يقول ابن خلدون، بل لمراد آخر وهو «إن هذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الغرض والتقدير».

بهذا يكون ابن خلدون قد اقر بتنوع النماذج السياسية في الحكم دون أن يفصح عن أفضلية أي منها بصورة مطلقة، رغم انه يميل نسبيا إلى أفضلية السياسة الشرعية التي تتطابق في نظره ومواقفه مع فكرة الشرعية الإسلامية. والسبب يقوم في أنها تحافظ على وحدة الروح والجسد، والحياة

وما بعدها، ومن ثم تضمن للإنسان حقوقه بمعايير الفكرة المتسامية، وليس حسب الاجتهاد السياسي العقلي الذي لا يخلو من نفسية وذهنية المصلحة والنزوات وما شابه ذلك. أما الفكرة الفلسفية عن المدينة الفاضلة، فإنها تتخذ في رؤية ابن خلدون منحى الصيغة المثلى والنموذجية ولحد ما الخيالية، لكنها تحتوي على جميع الفضائل التي يمكنها استثارة الوعي السياسي لبلوغ الكمال. مع إن كل ما في فكر ابن خلدون أقرب إلى الواقعية الصارمة التي لا يتخللها أي مزاج خيالي من أي نوع كان.

طبيعة الملك والنظام السياسي

إن العلاقة بين الملك والنظام السياسي بالنسبة لابن خلدون تنبع من كونها علاقة عضوية متماسكة. من هنا قوله بأن "الملك هو الدولة"[1]. والملك هو السلطة والسلطان بوصفها مظاهر تاريخية للدولة والنظام السياسي. فالسلطان هو أيضا السلطة أو نمط النظام السياسي. وهذان بالنسبة لابن خلدون كلّ واحد بسبب طبيعة النظم السياسية والدولة آنذاك التي تتوحد فيها السلطة والنظام السياسي والدولة. أما صيغتها الملموسة فيمكنها أن تتخذ ما سبق وأن جرى الإشارة إليه عن أنماط السياسة (الشرعية والعقلية والمدنية). وليست فكرة السلطان بوصفها نموذجا للسلطة والنظام السياسي سوى الصيغة التاريخية التي لازمت تطور فكرة ونظام الخلافة الإسلامي، ومن ثم هي الصيغة المدنية للخلافة أو الصورة الواقعية للغلاف التقليدي أو "الشرعي" للخلافة.

ووراء كل هذه الصيغ المتنوعة والمختلفة من حيث أساليبها وغاياتها، يكمن القاسم المشترك بينها ألا وهو سعيها لتحقيق فكرة الخير وقيمه، ولكن كل بطريقته الخاصة. فهو يبدو هنا كما لو انه يكرر الفكرة الجوهرية التي وضعها افلاطون عن ماهية السياسة وحقيقتها بوصفها فضيلة عملية

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص233

وحكمة عقلية، وكذلك الحال بالنسبة للدولة. غير إن ما يميز موقف ابن خلدون هنا هو نظرته إلى كافة هذه الجوانب بمعايير فلسفته للتاريخ والدولة والحضارة. فقد سعى هو لإضفاء الصفة الإنسانية على طبيعة الملك. انه يؤنسن الملك والسياسة بعد إضفاء الطابع البشري الطبيعي عليها. فالملك طبيعي للإنسان بسبب طابعه الاجتماعي. والإنسان، حسب ابن خلدون، أقرب إلى الخير من الشر. فالخير يكمن في أن الملك والسياسة إنما له بوصفه إنسانا، بينما الشر هو نتاج الغريزة الحيوانية فيه. بمعنى إن كل ما هو عقلي خير، وكل خير عقلي. وهي نتيجة مبنية على اساس تأمل التاريخ الفعلي للوجود الإنساني، مع أنها فكرة معتزلية خالصة.

إن كون الملك تجل للخير يستند عند ابن خلدون على موقفه من أن صفات الخير تتناسب مع الملك والسياسة، أو كما قال إن "الخير هو المناسب للسياسة"[1]. ووضع هذه الفكرة الجوهرية في أساس رؤيته للنظام السياسي وقيمته بالنسبة للدولة والتاريخ على السواء. لكن معنى الخير بالنسبة لابن خلدون يرتبط بمهمة ووظيفة السياسة بالنسبة للوجود الإنساني. من هنا تناوله لماهية الملك والحكم السلطان من خلال تناول العلاقة بين الحاكم والمحكومين وأهمية السلطان. إذ اعتبر "إن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه، من حسن شكله وقوته وعلمه وما شابه ذلك، وإنما مصلحتهم فيه من حيث اضافته إليهم. فإن الملك والسلطان من الأمور الاضافية". وهنا نقف أمام فكرة مهمة وعميقة، تقوم في ربط ابن خلدون فكرة وضرورة الدولة والحكم ليس بالإنسان الفرد أيا كان نوعه، بل بضرورته الطبيعية من اجل تنظيم الوجود البشري وتذليل الطبيعة الحيوانية فيه (الغريزة)، بوصفها المقدمة الضرورية للتجمع البشري والعمل والعمران، ومن ثم والانتقال من البداوة إلى المدنية والحضارة.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص113.

وحدد ذلك بدوره موقفه مما دعاه بضرورة الاعتدال في السياسة ونقد الاستبداد وتقاليده. ففي نقده لتقاليد الاستبداد، اعتبر ابن خلدون أساليب البطش والإفراط فيها والترهيب البحث عن عورات الناس وما شابه ذلك يؤدي إلى فساد الحكم. وذلك لأن انتشار أساليب الإكراه يؤدي بالناس إلى استعمال أساليب الكذب والخديعة وغيرها من أصناف الرذيلة بحيث تصبح من صفاتهم. أما نتيجتها فهي خذلان الحكام في الحالات الصعبة مثل الحرب[1]. لهذا نراه يعتبر الاهتمام بالرعية ومداراتهم ومستوى معيشتهم أصلا كبيرا في ثبات الحكم وازدهاره. وادخل فكرة ونموذج الاعتدال باعتبارها الصيغة العقلانية لفكرة الخير السياسية. من هنا اعتباره الاعتدال في شخصية الحاكم ضرورية، انطلاقا من أن أفضل الفضائل هي الاعتدال والوسطية. لهذا اعتبر إن الاذكياء وذوي العقول الكبيرة لا يصلحون، كالأغبياء، لإدارة شئون الحكم. فإفراط عقولهم يجعلهم بعيدون عن الناس والتعامل معهم على قدر ما فيهم من ذكاء ومعرفة. وليس في هذا الحكم تجن على الواقع أو العامة، لكنه يحتوي على نقد مبطن أو غير مباشر لفكرة الفلاسفة عن أن الفيلسوف هو الحاكم الأفضل. فالعامة هي عامة على الدوام. وقد أسس ابن خلدون واستنبط أغلب احكامه النظرية والعملية من خلال تأمل حياة رجال الحكم والدولة وما يناقضها. وكشف عن مضمون الفكرة المذكورة أعلاه على مثال موقف عمر بن عبد العزيز من زياد بن ابي سفيان، الذي استغرب عزله، فسأل عمرا "لم عزلتني يا أمير المؤمنين؟ ألعجز أم لخيانه؟" فأجابه عمر: "لم اعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن احمل فضل عقلك على الناس".

إن كون الخير مناسب للسياسة هو التعبير العملي الدقيق للحكمة التاريخية والفعلية للفكرة السياسية، التي وضعها ابن خلدون ضمن سياق

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص149.

الفكرة الهادية أو المنهجية الضرورية بالنسبة للعمران وديموته، من ثم ديمومة الدولة ونظامها السياسي. وشكلت هذه المقدمة النظرية منطلق تفسيره للتاريخ السياسي والفكرة السياسية الإسلامية وعلاقتها بالدولة ونظامها السياسي. فعندما تناول معنى الخلافة والإمامة، فإنه انطلق من فكرته عن أن السياسة والفكرة السياسية ضرورية لتنظيم الوجود البشري. فبدونها حرب وفوضى. من هنا "وجوب الرجوع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها" كما كان ذلك عند الفرس وغيرهم. ووضع هذه المقدمة العامة في تناول ما اسماه بأنواع هذه القوانين السياسية. ونعثر في موقفه هذا على رؤية منهجية عامة حاول من خلالها الكشف عن ظهور وتنوع أنماط الفكرة السياسية والنظام السياسي. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كامن مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا الآخرة. ذلك يعني، إن ابن خلدون يفرز نوعان من السياسة: العقلية والشرعية، أو الدنيوية والدينية. ولم يضع أحدهما بالضد من الآخر بقدر ما انه أشار إلى تجارب الأمم التاريخية وكونها جميعا تندرج ضمن سياق الفكرة السياسية وضرورتها بما يتوافق مع تجارب الأمم نفسها. وأشار هو إلى ذلك بدقة تامة عندما اكد على أن "الكلام في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع...... إنما نتكلم في ذلك على مقتضى طبيعة العمران في الوجود الإنساني"[1]. وفي مجرى تعميمه لتجارب الأمم بصدد أنواع الملك أو طبيعة النظام السياسي العام نراه يفرز ثلاثة أنواع، وهي كل من الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة. ولكل منه مهماته وغاياته ووسائله. واعتبر مهمة الملك الطبيعي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة؛ ومهمة الملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص186.

العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار؛ أما مهمة الخلافة فهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها، استنادا إلى فكرتها الجوهرية عن أن كل مصالح الدنيا من أجل الآخرة.

وجعل ابن خلدون من دراسة وتحليل تاريخ الفكرة السياسية للخلافة موضع اهتمامه الأساسي. ومن خلالها حاول الكشف عن منهجه الفلسفي التاريخي والبرهنة عليه تجاه فكرة الدولة والنظام السياسي وتطورهما وانحلالهما بما في ذلك في مجال العمران أو الثقافة والحضارة.

وانطلق من المهمة الأولية هنا والمتعلقة بتحديد حد وحقيقة وشروط الإمامة والاختلاف حولها. فمن الناحية الشكلية والأولية البسيطة ظهر مصطلح الإمام من إمامة الصلاة، أما الخلافة فمن خلف النبي في أمته الدينية والسياسية. وبما أن الناس لم تترك فوضى في عصر من الاعصار، من هنا استقرت فكرة الخلافة بوصفها قوة روحية وسياسية بحيث حصلت على إجماع دال على وجوبها ونصب الإمام. أما الاختلافات فقد جرت حول ما إذا كانت الإمامة أمر وجوبه بالعقل أم بالشرع. وعموما إن فكرة الإجماع نفسها هي بأثر الإدراك العقلي. بينما قال بعض المعتزلة بأن وجوبه لا بالعقل ولا بالشرع، كما هو الحال عند الأصم وبعض الخوارج، الذين قالوا، بأن الواجب عندهم هو إمضاء الشرع. وفي حال بلوغه لا يحتاج البشر والأمة الى إمام وخليفة. أما الشيعة فقالوا أن الإمامة هي ركن من أركان الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي اغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام ويكون معصوما من الكبائر والصغائر. واعتبر ابن خلدون هذه الفكرة فاسدة ومحمولة على التأويل ولا علاقة لها بالعقل والواقع. كما انه لا شيء يدعمها غير وجود أو انعدام العصبية. اضافة لذلك إن الشرع، كما يقول ابن خلدون، لم يذم الملك السلطان والإمامة، بل ذم خروجها

عن الحق[1]. من هنا يمكن فهم وجهة نظره عن أن المقصود بالشرع هنا هو الإجماع. بمعنى النظر إلى فكرة الإمامة والخلافة على أنها فكرة سياسية بحت، ومحكومة من حيث قوتها وفاعليتها وإمكانية بلوغها بأثر العصبية أولا وقبل كل شيء، أي بأثر القوة الاجتماعية والنفسية(الروحية والأيديولوجية). من هنا يمكن فهم موقفه مما يسمى بشروط الإمامة، أي تلك الصفات الضرورية بالنسبة للإمام أو الخليفة لإدارة الدولة وشئونه. لهذا نراه يركز على أربع صفات اساسية وهي العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء من بين تنوع واختلاف المواقف بهذا الصدد. بينما اعتبر ما يسمى بشرط النسب القرشي مجرد حالة طارئة ولا علاقة عضوية له بالإمامة والخلافة. وذلك لأن الصفات العامة الأولى ضرورية، بينما النسب القرشي هو نتاج حادث عرضي ألا وهو "حادثة السقيفة". ذلك يعني، إنها ليست صفة ذاتية للإمامة، بل حالة سياسية عابرة. لهذا نرى تلاشيها واضمحلالها حالما اضمحلت العصبية القرشية والعربية وجرى الاستعاضة عنها بالأعاجم. بعبارة أخرى، إن مبدأ أو قاعدة أو فكرة القرشية هي من حيث الجوهر قاعدة العصبية، كما يقول ابن خلدون. ومن ثم فإن العصبية هي مقدمة الإمامة. وهذه بدورها النتيجة المنطقية المترتبة على مسار الفكرة الفلسفية والتاريخية لابن خلدون في النظر إلى الإمامة باعتبارها قضية سياسية واجتماعية صرف. وذلك لأن حقيقتها مرتبطة بفكرته عن ماهية وفاعلية العصبية في نشوء واستتباب الدولة وضمورها[2].

ووجد في ما اصطلحت عليه الثقافة الإسلامية وفكرها السياسي والتاريخي عن انقلاب الخلافة إلى ملك الميدان والحركة التي تتكشف فبها صيرورة الدولة والنظام السياسي بأثر فاعلية وجوهرية العصبية ومسار

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص151-152.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص153-154.

العمران. إذ يتناول ابن خلدون هنا الحركة التاريخية التي رافقت التحول النوعي الكبير في فكرة السلطة والنظام السياسي. فهو ينطلق بهذا الصدد من مقدمة عامة تقول، بأن «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود»[1]. ففي هذه العبارة المقتضبة نرى ملامح مكونات إحدى أهم وأعمق الأفكار السياسية التاريخية. ومنها يمكن اشتقاق واستنباط الفكرة القائلة، بأن العصبية ضرورية أيضا لانتصار الديانات والشرائع. وبدونها لا يتم ذلك. أما ذم الإسلام للعصبية الجاهلية، فإن المقصود به هو ذم جوانبها السلبية وليس ما فيها من قوة وحمية لنصرة الحق، كما وضعها في العبارة القائلة، بانه «إذا كانت العصبية في الحق وإقامة امر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع، اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية»[2]. وفي هذا الاستنتاج نعثر على تأسيس عميق ودقيق للفكرة السياسية كما هي انطلاقا من الواقع والضرورة. لهذا نراه يقف من حيث الجوهر إلى جانب معاوية بن ابي سفيان حالما التقى به عمر بن الخطاب وهو بهيئة أبهة هائلة. وعندما انكر عليه عمر هذا السلوك، اقنعه معاوية بأنه في صراع مع الفرس والبيزنطيين، وهذا يحتاج بدوره إلى هذه المظاهر لكسر هيبة ملوكهم.

وطبق هذا الأسلوب تجاه كل مظاهر وحوادث التاريخ السياسي العربي الإسلامي حتى عصره. معنى انه نظر إلى الأحداث والصراع المتنوع حول الإمامة والخلافة (حول السلطة) باعتباره صراعا سياسيا، وانه أمر ملازم بالضرورة لصيرورة الدولة والعمران. ومن ثم لا معنى للتعامل معه بمعايير الرؤية الاخلاقية والوازع الديني وما شابه ذلك. من ها نظرته إلى الصراع التاريخي المشهور بين علي بن ابي طالب ومعاوية بن ابي سفيان بمعايير

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص159.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص160.

فلسفته التاريخية والسياسية. من ها تفسيره إياه وكذلك نتائجه من هذا المنطلق. إذ نراه يشير قبل التطرق إلى هذه القضية من مقدمات نظرية عامة تقول، بأن الانتقال من البداوة إلى المدينة والعمران وانتشار وتوسع الملك زمن الخلافة الأولى كشف عن حالات الثراء الفاحش عند الصحابة. وقدم امثلة على ذلك من خلال تناوله وجرده لثروات عثمان والزبير وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم. واعتبر ذلك عملية طبيعية تلازم الملك بالضرورة ولا يمكن تذليلها، إلا حالما تبلغ غايتها. وبالتالي، فان الصراع بين علي ومعاوية هو اجتهاد سياسي كل منهما يرى الحق في ما يقوم به، مع إن علي كان على الصواب. وعندما انفرد معاوية لاحقا بالملك، فإن مساره كان طبيعيا بفعل تأثير العصبية وانتصاره فيها. وقد فهم بنو امية هذه الحالة وعاضدوها. وبدونها لتفرقت كلمتهم وخسروا. وإن تقليد يزيد ابنه للخلافة كان بأثر العصبية وتأثيرها لكلي لا تنفرط الوحدة العصبية. وهو المسار الطبيعي الذي أدى لاحقا إلى ما آلت اليه الأمور في مسار الملك والدولة، أي إلى الضعف والتحلل. ذلك يعني، إن تحول الخلافة إلى ملك أمر طبيعي وضروري. من هنا قوله:»ذهبت معنى الخلافة ولم يبق إلا أسمها، وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها... وأسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضهما ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب«[1].

من هنا يتضح، بأن مسار الخلافة، شأنه شأن كل مسار للدولة يتعرض مما تتعرض له من صعود بالعصبية وتكامل لها ثم تلاشيها واضمحلالها، وبأثر ذلك اضمحلال الدولة، أي سقوطها التاريخي. وهي عملية اقرب ما تكون بالنسبة لفلسفة ابن خلدون التاريخية والسياسية إلى قانون صارم وحتمي بقدر واحد. من هنا تتبعه لظهور وتطور الخلافة. فقد

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص164.

أدى تطو الدولة إلى التباس معنى الخلافة، بمعنى تأرجحها بين تأثير الفكرة الأخلاقية الإسلامية ومبادئها العامة وبين تكامل الدولة بمختلف مؤسساتها وازدياد الثروة وتطور العمران. ومع كل خطوة كبيرة بهذا الاتجاه يأخذ الملك بالإنفراد حيث «افترقت عصبيته من عصبية الخلافة». ذلك يعني إن الخلافة حالة أولية للملك ذات نظام سياسي خاص له عصبيته الذاتية (العرب والدين). بينما تحولت لاحقا إلى ملك مخلوط ببقايا وشكل الخلافة الظاهري. ثم تحولت إلى ملك خالص (نموذج وفكرة السلطان). الأمر الذي يعني بالنسبة لابن خلدون إن الخلافة الأولى ليست نموذجية بل مرحلة وحالة معينة وخاصة لصيرورة الدولة. وبالتالي لا قدسية فيها. وهي الحالة التي حاول الكشف عنها على مثال نمو الثروة الفاحشة عند الصحابة والتابعين، بوصفها الحالة الأولية للانتقال من العمران البدوي، بوصفها حالة العرب في الحجاز، إلى العمران الحضاري بوصفها فكرة الدولة.

وتتبع ابن خلدون نمو هذه الحالة والتحولات التي جرت داخل بيتها السياسية من خلال تحليل المفاصل الأساسية فيها وهي كل من ظاهرة ومؤسسة البيعة أولا والتوريث لاحقا. فمن حث مفهومها ليست البيعة سوى «العهد على الطاعة». وقد كانت في البداية تجري عبر مصافحة بالأيادي، ولاحقا بالإكراه. والتاريخ السياسي الإسلامي في أغلبه هو تاريخ البيعة بالإكراه، والاستثناء الوحيد فيها هو مبايعة الخليفة علي بن ابي طالب. وهو السبب الذي يفسر إنكار الولاة جميعا للفتوى القائلة بسقوط يمين الإكراه. إذ وجدوا فيها تهديدا لشرعية الحكم، كما يقول ابن خلدون[1]. أما فكرة التوريث أو ولاية العهد، فقد ارتبطت بصعود الأموية. وفسر ابن خلدن هذه الحالة بوصفها المرحلة الملازمة لصيرورة الملك – الدولة. واعتبرها حالة طبيعية مرتبطة بحالة العصبية القرشية وقوتها وهيمنتها

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص165.

آنذاك. من هنا قوله، بأن توريث معاوية كان مرتبطا بإسناد «عصابة قريش وأهل الملة وأهل الغلب. وسكوت وحضور اكابر الصحابة دليلا على ذلك». ذلك يعني، إن التوريث، بالنسبة لابن خلدون، ليس رذيلة أو خطأ. ولا معنى بالتالي لجعل فترة حكم الخلفاء الراشدين أمرا ملزما كما يستنتج ابن خلدون. فاختلاف الأزمان والأجيال بالنسبة له يغير هذه الحالة. فخلافة الراشدين هي حالة أولية لم تبلغ حالة الملك. ففي زمن الخلافة كان الوازع الأكبر هو الدين، بينما لاحقا أصبح الوازع الأكبر هو السلطان والعصابة. من هنا استنتاجه القائل، بأن «العصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح. ولكل واحد منها حكم يخصه»[1].

وبأثر هذا الاستنتاج تناول ابن خلدون مختلف مظاهر ومؤسسات الدولة الناشئة، وتتبع مختلف مظاهرها كما لو انه يرصد تطور الحضارة العربية الإسلامية وخصوصية مكوناتها وإرثها الثقافي من خلال موشور الفكرة التاريخية السياسية. فهو يتناول على سبيل المثال قضايا ولاية العهد أو التوريث[2]، و«الخطط الدينية» أو دور الدين في السياسة من خلال توحيد الجماعة والأمة وربطها بقواعد روحية وعقائدية وعملية شرعية مثل الصلاة والقضاء بوصفه فريضة، وأحكام القضاء وكيفية تطورها وانتقالها من مهمة الخلفاء إلى استقلالها اللاحق والذي يمكن تتبعه من خلال كتب الأحكام السلطانية، وكذلك مؤسسة الشرطة والحسبة والسّكة[3]. ثم يتناول القضايا المتعلقة بالألقاب مثل الخليفة والإمام وأمير المؤمنين والجدل حولها[4]، ثم تناول ألقاب السلطان ومراتب الملك، وكشف عن كيفية تغير وتبدل

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص167.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص166–172،

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص173–179.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص179–182.

الوظائف والسلوك في كل شيء على مقتضى العمران[1]، ثم مختلف جوانب وظائف ديوان الأعمال والجبايات، بحيث نراه يتناول أصل كلمة الديوان عن الفارسية التي نطق بها كما تنقل الروايات كسرى في إحدى ملاحظاته لسلوك الكتاب عنده، فاطلق عليه كلمة ديوانه وتعني المجانين. ثم جرى حذف الهاء، ويقال أنها تعني الشيطان لسرعة نفاذ ما يكتبونه. باختصار لقد تحول «المجانين» إلى أهم الموظفين في الدولة! وجرى تطبيق مهمات الديوان في زمن عمر بن الخطاب ثم تطور من الحساب إلى الجباية التي دخلت فيها مختلف مصادر الثروة التابعة للدولة في مجرى الانتقال من البداوة إلى الحضر كما يقول ابن خلدون، أي من خلافة الراشدين إلى الملك الأموي وبالأخص زمن عبد الملك[2]. ثم تناول الكتبة والكتّاب، والشرطة، وقيادة الأساطيل، والرايات والأبواق والبيارق ورتب السيف والقلم والشارات والختم التي يتخذها الملوك[3]، والفساطيط والمقصورة للصلاة والدعاء والخطبة وكثير غيرها[4].

إن كل هذه الشروح والواقف المتعلقة بمختلف مظاهر الدولة وتطورها في مختلف المجالات تسعى للبرهنة على أن كل ذلك مرتبط بالعمران، أي بالتطور التاريخي الطبيعي لجماعات والأمم والدول والثقافة. لهذا نراه يشدد على أن ما يكتبه ليس تفصيل الأحكام الشرعية بهذا الصدد، بل ل–لكشف عن المسار التاريخي للعمران في بنية الدولة ومؤسساتها ومراتبها وأشكالها، كما في قوله: «إن الكلام في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع. إنما

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص187–192.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص192–193.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص198–211.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 212–214.

نتكلم في ذلك على مقتضى طبيعة العمران في الوجود الإنساني»[1]. من هنا موقفه وحكمه التاريخي السياسي القائل، بأن تاريخ الخلافة ودولها ونظمها السياسية في نهاية المطاف يعيد أو تكرر أو يحذو حذو النعل بالنعل ما هو مميز لظهور الدولة وانحلالها.

فانتقال الخلافة في مجرى تطورها من الصيغة أو الهيئة الدينية – السياسية إلى السياسية يعني تطبعّها بالضرورة بطبائع الملك. وطبائع الملك هي كل من الإنفراد في المجد، والترف، والدعة والسكون[2]. وهي طبائع تستمد مقوماتها من طبيعة العمران نفسه. ومن ثم تكمن فيها أجنة الانحلال اللاحق للدولة وموتها، أو ما اسماه ابن خلدون أحيانا بحالة الزحزحة التي تسبق سقوط الدولة. ولا تحدث هذه الزحزحة التي تكلم عنها ابن خلدون قبل أن تبلغ الدولة مرحلة النضوج. فتطور الدولة ونضوجها يعادل معنى الموت، كما هو الحال بالنسبة لكل وجود طبيعي! غير أن هذا الاستنتاج لا يستند في منظومة ابن خلدون الفلسفية عن التاريخ إلى معطيات الطبيعة والإنسان (الحيواني)، بل يستنبطها من الآلية الداخلية لظهور وتطور الدولة على مثال مختلف نماذجها وتواريخها، كما نراه على مثال تجارب الدول في اليونان والرومان والفرس والعرب والترك وغيرهم. وذلك لأن استحكام طبيعة الملك، كما يقول ابن خلدون، يؤدي بالدولة إلى الشيخوخة والهرم. وعندما يقارن ذلك بحياة الإنسان وعمره، فإنه لم يقصد بذلك مقارنتهما الحرفية أو انه يضع علامة مساواة بينهما، بقدر ما انه يشير إلى شكل ومظهر المقارنة الممكنة بهذا الصدد. وبما أن الدولة من الناحية المجردة تمر بأطوار أربعة أو أجيال أربعة أشبه ما تكون بحياة الإنسان، من هنا عادة ما يكون عمرها بحدود مائة وعشرين سنة. وتعادل هذه الفترات هيمنة العصبة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص186.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص131–132.

وانحلالها ومن ثم دولها الخاصة كما هو الحال بالنسبة للخلافة الأموية والعباسية.

إن هذه الخاتمة الحتمية من وجهة نظر ابن خلدون تكمن في آلية ونتائج العملية الطبيعية المرافقة لاستحكام ما اسماه بطبيعة الملك التي ترافق انتقال المجتمع والدولة من البداوة إلى الحضارة. واعتبر «هذه الأطوار طبيعية للدول»[1]. فالملك يؤدي إلى توسع مصادر الثروة وثرائها. وهذا بدوره يؤدي إلى الترف الذي يحصل على انعكاسه المتنوع في أبهة الحضارة وزركشتها. وقدم ابن خلدون كمثال زواج وعرس المأمون ببوران بنت الحسن بن سهل استنادا إلى ما اورده المسعودي والطبري. وهي أقرب إلى الخرافة من حيث سعة الإسراف والترف وفيها. إذ ما جرى تبذيره يكفي لبناء مدينة عظيمة أو دولة جيدة بمقاييس العصر آنذاك. وإذا كانت هذه الظواهر ليست سلبية على الدوام، إذ ينزع ابن خلدون في تفسيرها منزعا واقعيا وعلميا، بوصفها حالة طبيعية ملازمة للعمران الحضري المتطور.، من هنا يمكن فهم تقيمه إياها بصورة إيجابية، على الأقل في مراحلها الأولى، بوصفها قوة دافعة للإنتاج والتطور، والذي يجد تعبيره المناسب في زيادة عدد السكان، واشتراكهم في العمل الاجتماعي، وتحسين شروط الحياة وما شابه ذلك. غير أن تطورها وازدياد كميتها والإفراط فيها يؤدي إلى انحلال الدولة وسلطتها السياسية والقيم والعقائد. وإن كل ذلك يجري على مراحل أو أطوار حصرها ابن خلدون في خمس هي كل من طور الظفر بالبغية (الاستيلاء على الملك)؛ وظهور الاستبداد (الإنفراد في الحكم، وظهور المؤسسات وقوى القهر من جيش وشرطة)؛ والفراغ والدعة (الزركشة والافراط في الزينة، والذي يدعوهة ابن خلدون «بآخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة»؛ والقناعة والمسالمة (التقليد في الحكم وضمور ومن ثم

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص135.

إنعدام الاجتهاد والبحث)؛ والإسراف والتبذير (الهرم والهدم).

فلسفة الثقافة والحضارة

إن أحد المكونات الجوهرية التي ترافق وتلازم انتقال المجتمع والدولة من البداوة إلى الحضارة، أي كل ما يرتبط بهيمنة وسيادة واستبداد الملك (السلطة والدولة) هو توسع مصادر الثروة وثرائها. وهذا بدوره يؤدي إلى الترف الذي يحصل على انعكاسه المتنوع في أبهة الحضارة وبهائها وازدهارها. وهذه بدورها ليس إلا الوجه الناصع منها، والذي يكمن خلفه عدد هائل من صفات الرذيلة. والرذيلة بدورها جزء من ثقافة الدولة والمجتمع والحضارة. لهذا لم ينظر إليها ابن خلدون بمعايير ومقاييس الرؤية الأخلاقية وأحكامها المجردة، بل اعتبرها ضرورية أيضا من وجهة نظر المسار التاريخي الطبيعي للوجود الإنساني. وليس مصادفة أن يفرز في إحدى ملاحظاته الدقيقة والنقدية في الوقت نفسه مفارقة الظاهرة الملازمة لتطور الثقافة والحضارة من أن السعادة والكسب يحصل غالبا لأهل الخنوع والتملق. وهي رؤية تاريخية وواقعية تتوافق مع منهجه العلمي والتاريخي الدقيق، الذي يقرّ بالظواهر كما هي ويحللها بمعايير تطورها الذاتي. انه يكشف عن رؤية نقدية لإحدى مفارقات الوجود الطبيعي والتاريخي للإنسان. ويحللها من خلال تطور الدولة وأدواتها المرتبطة أساسا بفكرة الإكراه. فالإكراه هو الوسيلة التي من خلالها يجري بناء الدولة ووحدة البشر. غير أن للإكراه في الدولة، عند ابن خلدون بعدا ايجابيا. فحالما يستتب الملك والسلطان ويكبر يصبح الجميع بالنسبة له سواء. وبالتالي، يفّضل من يخضع له ويأتمر بأمره في كل شيء. من هنا «سعادة» المتملقين وتعاسة أهل الشموخ والإباء. وليس مصادفة أن يكون «الكامل في المعرفة» سيئ الحظ كما يقول العامة، وذلك لأنه «حوسب بما رزق من المعرفة»[1]. وينطبق هذا على كافة أهل المعرفة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص311.

والفقه والعلم وما إلى ذلك. وهنا يكمن سرّ الشكوى التاريخية والمعنوية التي يوجهها أهل العلم والمعرفة من تعاسة الواقع وسوء الحظ.

إن رذيلة الإكراه بمعايير الرؤية الأخلاقية هو فضيلة بمعايير الرؤية التاريخية والسياسية. وهي الحالة التي وقف أمامها ابن خلدون وحاول تفسيرها على أساس تحديد طبيعة العلاقة بين الجهل والمعرفة والإكراه. إذ نراه يعطي لها بعدا فلسفيا على مثال علاقة الخير والشر القائمة في الوجود. فالخير، بالنسبة لابن خلدون، هو من العناية الربانية بينما الشر أحد أعراض الوجود الضرورية كسائر الشرور الداخلة في «القضاء الإلهي». فوجود الكثير من الخير يلازمه شرّ قليل وهو «معنى وقوع الظلم في الخليقة»[1]. وبالتالي لا يمكن للتعاون أن يحصل بين البشر دون الإكراه وذلك لجهل اغلب الناس «بمصالح النوع»[2]. وسبب ذلك يقوم في أن الإنسان وأعماله تصدر عن روية واختيار، ومن ثم تختلف مواقفهم ومشاربهم، وبالتالي لا سبيل إلى وحدتهم إلا بالقوة والإكراه لكي يجري حفظ الوجود. أو كما يقول ابن خلدون «لابد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية في بقاء النوع»[3]. إذ كل ما في الوجود جزء منه، وبالتالي يخدم ضمن سياقه وإمكاناته الذاتية والفعلية حركة المسار التاريخي بوصفه تاريخيا طبيعيا. وضمن هذا السياق اعتبر الاختلاف والتباين بين طبقات المجتمع أمرا طبيعيا وضروريا للتعاون. انه ينظر إليه ضمن سياق المسار التاريخي والحالة الواقعية للتطور التاريخي. من هنا تقريره حالة التركيبة الطبقية السائدة آنذاك عن أن الملوك في قمة الهرم وفي الأسفل من لا حول لهم ولا قوة. وما بينهما طبقات متعددة تنتظم بها الحياة، وذلك لأن النوع الإنساني

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص310.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص310.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص310.

لا يتم وجوده إلا بالتعاون[1]. وهذا التنوع الذي يبدو قاسيا ومريرا ولا أخلاقيا في بعض مظاهره هو فضيلة اجتماعية واقتصادية وعلمية ومن ثم تاريخية. ففيه تكمن أيضا القوة الدافعة للإنتاج والتطور، والذي يجد تعبيره المناسب في زيادة عدد السكان، واشتراكهم في العمل الاجتماعي، وتحسين شروط الحياة وما شابه ذلك.

من هنا انطلاق ابن خلدون في تتبعه لآلية التطور الثقافي من خلال دراسة التطور الاقتصادي والعلمي وأثره في توسع الدولة والحضارة. فالفكرة الاقتصادية عنده تشكل الحلقة الرابطة بين العصبية والدولة من جهة، والحضارة من جهة أخرى. لكنهما في الوقت نفسه حلقات أو كل مترابط وواحد. لكن الاقتصاد والحياة الاقتصادية يشكلان القوة المؤسسة والمتغلغلة في كل نسيج الوجود الإنساني وتاريخه. وليس مصادفة انطلاق ابن خلدون من مهمة تحديد معنى ومضمون المصطلحات الاقتصادية مثل الرزق، والكسب، والذخيرة، والقنية، والمعاش، والعمل. وهذه جميعا مرتبطة بحياة الإنسان وسعيه للعيش والوجود. وبالتالي، هي أمور طبيعية. وقد حدد ابن خلدون الرزق على انه كل ما «عادت منفعته على الإنسان وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته». أما الكسب فهو كل ما يجري الحصول عليه بدون عمل (منتج) كالإرث وما شابه ذلك. لكنه يتحول إلى رزق حالما يجري استعماله للفائدة. أما الذخيرة فهي المعادن الثمينة مثل الذهب والفضة. أما القنية فهي كل ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات. فإن كانت من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله، وهو المقصود بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل، وليس بمقصود بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر، فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص309.

فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به. إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها»[1]. أما المعاش فهو مكاسب الإنسان كلها. مما سبق يتضح بأن كل هذه الجوانب الملازمة للحياة الاقتصادية هي أما نتيجة مباشرة للعمل أو مرتبطة به بشكل ما من الأشكال. من هنا قوله، بأن «المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال»[2]. وبهذا يكون ابن خلدون قد شدد على أولوية وجوهرية العمل في الحياة الاقتصادية والثروة والدولة والعمران ككل. من هنا قوله «لابد من الأعمال الإنسانية في مكسوب ومتمول لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما نراه. وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع». وبالتالي، فإن كل شيء في حياة الإنسان مرتبط بالعمل. بل أن وجود الآبار والينابيع بل حتى ضروع الحيوان (انباط وامتراء) تنضب بدون العمل الإنساني، كما يقول ابن خلدون.

لقد اعطى ابن خلدون للعمل قيمته وأثره الجوهري بالنسبة لحياة الإنسان والمجتمع والدولة، كما انه مصدر العمران والحضارة. فالحضارة غناء وثروة وترف ورفاهية. وهذه كلها نتاج العمل الإنساني. بل إن العمل هو الذي يحدد قيمة الأشياء والثروة. من هنا حكمه على أن قيمة العمل عرضة للتلف والزوال بزوال العمران، لأنها نتاج العمران. كما أن القيمة المنتجة لا تذهب وتزول بصورة كلية، وذلك لأنها تنتقل أما من جيل لآخر، أو من بلد ودولة إلى أخرى. وما يجعلها مستمرة متزايدة هو العمل والعمران. وما عدا ذلك مجرد أشياء أيا كان شكلها ونوعها من ذهب وفضة وجواهر وأمتعة. فهي لا تختلف عما غيرها من حديد ونحاس ورصاص[3].

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص303.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص303.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص208.

ودفع ابن خلدون فكرته عن العمل إلى مداها الأبعد بوصفه القوة الطبيعية للوجود الإنساني، بل والقوة التي تختمر فيها قوة العقل المنطقي والروح الثقافي بمختلف أشكاله وأصنافه ومستوياته. من هنا نقده اللاذع لمساعي الأفراد بالحصول على الثروة خارج اطار العمل المنتج. من هتا قوله، بأن الفلاحة والتجارة والصناعة هي وجوه طبيعية للمعاش. أما ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز فإنه لا يدخل ضمن المعاش الطبيعي[1]. وبالتالي، فإن عدم طلب المعاش بدون الوجود الطبيعي له كالصناعة والزراعة والتجارة يجبر المرء، كما يقول ابن خلدون، على سلوك طرق يؤدي به في نهاية المطاف إلى مصاعب وتعب أشد من وجود الكسب الطبيعي، كما يمكن أن يعرضه إلى العقوبات (بأثر الجريمة). ووجد في الظاهرة الأخيرة صفة مميزة «للمترفين من أهل الدولة، ومن سكان الامصار الكثيرة الترف»[2]. فالعمل هو المصدر الفعلي والحقيقي للثروة. من هنا نقده للكسل والسعي للحصول على الثروة بدون جد وكد، أي بدون جهد دءوب ومتواصل. لاسيما وأن ظاهرة الكسب بما يخالف الحالة الطبيعية يؤدي إلى تصنيع مختلف الخرافات والحيل، أي ما يشابه في عالمنا المعاصر الاهرامات الوهمية ومختلف المضاربات وأمثالها. من هنا اشارته إلى مظاهر الخبل والجنون بهذا الصدد بحيث يمكن رؤيته على مثال أولئك الذين يقومون ببناء مبان مغلقة والحفر فيها أو الهيام في البراري ومما شابه ذلك. واعتبر هذه «الأعمال» جزء من التخريف والخرافة والكذب. وإذا حدث في بعض منها «فهو في حكم النادر على وجه الاتفاق لا على وجه القصد»[3].

من هنا تقيمه العميق للعمل المنتج في ميادين الزراعة والصناعة والتجارة. إذ نعثر عنده على تقييم ثقافي وأخلاقي لهذه الميادين من جهة،

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص305.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص306.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص307.

وتحليل عميق اقتصادي اجتماعي وتاريخي بالنسبة لأهميتها الجوهرية بالنسبة للتطور الحضاري للأمم والدول. فقد اعتبر الصناعة ملكة في العمل الفكري والجسدي. ففي مجال الملكة الجسدية اعتبر ترتيبها اسهل من الثانية وذلك لارتباطها اليومي بتهذيب وتطوير الملكة الجسدية والمهنة. بينما يختلف الحال بالنسبة للفكر. فهو أصناف وحرفته في تراكمه، وبالتالي لا يحصل دفعة واحدة «وإنما يحصل في أزمان وأجيال» كما يقول ابن خلدون. وينطبق هذا أيضا على عموم الأمور الصناعية. إنها تحتاج إلى وقت زمن وتراكم المعرفة والعمل[1]. بينما وجد في التجارة وحياة التاجر حالة مرتبطة بمعاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح مما يضطره إلى المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج وما شابه ذلك. مما يؤدي إلى صنع أخلاق تناسبها. وهذه بمجموعها «نقص من الذكاء والمروءة»[2].

وفي مجرى توسعه لتأسيس افكاره، وبالأخص ما يتعلق منها بارتباط تطور وتوسع الصنائع بتطور الحضارة وعمرانها، يقسم ابن خلدون الصنائع إلى ثلاثة أصناف وهي كل من «الضروري وغير الضروري»، و»صناعة الأفكار»، و»السياسة». وأدخل ضمن الأولى (الضروري وغير الضروري) كل من الحياكة والنجارة والحدادة. أما ضمن (صناعة الأفكار) فقد أدخل فيها الوراقة والاستنساخ والتجليد، بوصفها خاصية الإنسان، كما يقول ابن خلدون. وأخيرا السياسة، التي أدخل فيها الجندية[3]. غير أن ذلك لا يعني استنفاذ كل الصنائع الواقعية والممكنة، بقدر ما تشير إلى ما هو أساسي آنذاك. وإلا فإننا نعثر عنده على وعي دقيق يقول بإمكانية الصناعات المستحدثة. وذلك بسبب ارتباطها بالعمران. فكمال الصنائع بكمال العمران كما يقول ابن خلدون. بمعنى إن التطور العمراني يلازمه بالضروري الانتقال المستمر

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص317.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 316.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص317.

من الضروري إلى الكمالي. ومن ثم ازدياد الاحتراف والدقة في الصناعات مما يستجلب يدوره وينتج عنه صناعات أخرى[1]. ومع ذلك فإنه يقدم تصنيفه الخاص لما اسماه بأنواع الصناعات أو أمهاتها، حيث يقسمها إلى الصناعات الضرورية والصناعات الشريفة. وضمن الضرورية يدخل كل من الفلاحة، والبناء، والخياطة، والتجارة، والحياكة. أما الصناعات الشريفة فهي كل من التوليد، والكتابة والوراقة، والغناء، والطب[2]. ويضع ابن خلدون هذه الصناعات ومهامها المتنوعة في صلب فكرته عن العمران والمدنية والحضارة[3]. حيث يتناولها بالشرح والتعليق من خلال ابراز أهميتها بالنسبة للتطور الحضاري. بمعنى النظر إليها باعتبارها وسيلة العمران والحضارة وتجليها في الوقت نفسه. فإذا كانت التجارة على سبيل المثال قد لعبت دورا كبيرا في تطور العلوم النظرية والعملية مثل صناعة السفن والهندسة ومعرفة الطرق والجغرافيا والمناخ والهندسة، فإن التوليد هو المهنة الضرورية بالنسبة لحفظ النوع الإنساني، بحيث نراه ينتقل إلى الجدل الدائر بين الفلاسفة المسلمين بهذا الصدد. ويقف بالضد من آراء الفارابي القائلة، بأنه في حالة انقطاع النوع الإنساني فإنه يستحيل ظهوره من جديد (ذلك يعني لا إله يصنع). بينما نراه من جهة أخرى يوافق آراء ابن سينا عن إمكانية ظهور النوع الإنساني بعد انقطاعه وذلك لإرتباط هذه العملية بمجرى الكون وتأثيره لاقتضاءات فلكية وأمور غريبة، كما نرى بعض أمثلتها أيضا في (رسالة حي بن يقظان) لابن طفيل. ويوافق ابن خلدون على آراء ابن سينا فقط في ما يتعلق بعدم انقطاع النوع أو إمكانية ظهوره من جديد[4]. بينما نراه في مجرى تناوله أهمية وقيمة الخط، تأكيده

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص318.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص322.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص322-340.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص328.

على ما للخط العربي من تقاليد عريقة. وقد بلغ مستوى رفيعا عندما بلغت الحضارة والترف مستواها كما نراه في الخط الحميري. واللغة الحميرية هي المسند وحروفها منفصلة. بينما يختلف الحال بالنسبة لمضر. عرب الشمال. وهو أمر جلي في الصيغ الأولى لكتابة القرآن. وخلاصة ما توصل إليه ابن خلدون بهذا الصدد عن أن «الخط من جملة الصنائع المدنية... والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق». وليس لهذا علاقة بالدين والأخلاق، بل مرتبط «بأسباب المعاش والعمران»[1]. ونعثر على نفس الموقف من الغناء والجمال. فهو ينطلق من أن تناسب الأوضاع في أشكالها وكيفياتها هو أنسب عند النفس وأشد ملائمة لها، وهو ما يعادل معنى الجمال[2]. إذ أن «كل ما سوى المرء في حال النظر إليه وتأمله يكشف عن وجود اتحاد بين الإنسان وغيره كما هو الحال في الكون ككل. وذلك لأن «الوجود يشرك بين الموجودات كما تقوله الحكماء، فتود أن تمتزج بما شاهدت فيه الكمال لتتحد به. بل تروم النفس حينئذ الخروج عن الوهم إلى الحقيقة التي هي اتحاد المبدأ والكون. ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى أن يدرك الكمال في تناسب موضوعها هو شكله الإنساني، فكان إدراكه للجمال والحسن في تخطيطاته وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فطرته»[3]. بينما نراه يتناول أهمية الكتابة والحساب للعقل. وانطلق بذلك من أن للكتابة والحساب أثرا كبيرا في تطور العقل الإنساني. وذلك لأن «النفس الناطقة للإنسان، إنما توجد فيه بالقوة، وإن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولا، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضا..... كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا. والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص331-332.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص336.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص337.

من تلك الملكة، لهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا، والملكات الصناعية تفيد عقلا، والحضارة الكاملة تفيد عقلا.... وإن زيادة العقل من تضافر مختلف العلوم والصناعات والتجارب.»[1].

ووضع هذه المقدمة في أساس موقفه التاريخي الثقافي من العلم والتعليم من جهة، وفلسفته الخاصة بهذا الصدد من جهة أخرى. فقد اعتبر ابن خلدون العلم والتعليم في العمران البشري جزء من الصنائع. وهذا بدوره مرتبط بخصوصية الإنسان باعتباره كائنا مفكرا. فالإنسان، كما يقول ابن خلدون، في عملية تفكير دائم. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم. مما يدفع به أما لتأمل تجارب الأسلاف أو المعاصرين أو الإبداع الذاتي. الأمر الذي يجعل من «العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»[2]. والتعليم بالنسبة للعلم «من جملة الصنائع». فالحذاقة في العلم والتفنن به «إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه، وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن حاصلا»[3]. ذلك يعني، إن ابن خلدون يضع أربعة شروط للاحتراف في ميدان العلم والمعرفة. وهي شروط تتمثل الفكرة الجوهرية في العلم الدقيق بوصفه استمرار وإبداعا. وطبق هذا الموقف العام تجاه ما اسماه بالملكات الجسمانية، وذلك لأن كل الملكات جسمانية كما يقول ابن خلدون. من هنا فهي بحاجة إلى العلم والتعليم. ووضع هذا الموقف العلمي الدقيق في أساس نفي كل أنواع الخرافة والإلهام المزيف وما شابه ذلك. وذلك لأن أساس هذه العلوم وتطوير ملكاتها مرتبط حسب رؤية ابن خلدون بكثرة العمران. ومن هذا الموقف العام قدّم تقسيمه الخاص والجديد للعلوم إلى صنفين هما الصنف الطبيعي، والصنف النقلي. والصنف الطبيعي هو كل ما يهتدي الإنسان إليه

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص339–340.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص340.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص341.

بفكره، أي كل ما يتطابق مع معنى الاجتهاد والاكتشاف العلمي. وأدرج ضمنها أساسا «العلوم الحكمية الفلسفية». فهي العلوم التي يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها، ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووجود تعليمها حتى يوقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر[1]. لقد عظّم ابن خلدون الفلاسفة والفكر الفلسفي والعلوم الفلسفية من خلال مطابقتها مع جوهر وحقيقة الإنسان، بإعتباره كائنا مفكرا. فهي العلوم التي تتراكم في مجرى بحثه وتأمله لإشكالات الوجود والبراهين المنطقية لكي يكون بإمكانه التفريق بين الخطأ والصواب، ومن ثم بين الحق والباطل، والخير والشر. أما الصنف الآخر (النقلي) فهي المعارف التي يحصل عليها الإنسان بالنقل أو الإيمان. من هنا قوله، بأنه لا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول.

من هنا يمكن التوصل إلى أن ابن خلدون يجعل من العلوم الحكمية (الفلسفية) أساس المعرفة العقلية والمنطقية، أي العملية التي تتطابق مع حقيقته بوصفه كائنا مفكرا. وبالتالي، ليست حقيقة العمران سوى النتاج الذي يرافق تأمله العقلي وإبداعه النظري والعملي من خلال تطوير وتهذيب ملكاته الجسمانية. والأخيرة هي الصيغة العامة لمعنى المعارف البشرية كلها واجتهاده النظري والعملي التاريخي. ووضع هذا المدخل العام في تعريفه وتقييمه للمعارف والعلوم التي ترافق العمران وترتبط به ارتباطا عضويا. الأمر الذي نعثر عليه في تتبعه وتحليله ونقده وتقييمه لعلوم عصره الكبرى، وبالأخص تلك التي ارتبطت بالعمران الإسلامي. فعندما يتناول علم الفقه وعلاقته بالعمران نراه يلاحظ طبيعة ونوعية الترابط بين انتشار الآراء والمذاهب ومستوى التمدن. فعندما يتناول انتشار المذاهب الفقهية، فإنه يلاحظ انتشار الحنفية في العراق والمناطق الثقافية العريقة، بينما يجد في

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص354.

انتشار المالكية في المغرب والاندلس آنذاك بسبب ما اسماه بغلبة البداوة عليهم[1]. وفي موقفه من علم الكلام نعثر عنده على إدراك واضح وجلي لمهمته باعتباره علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على «المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السّنة»، وبالأخص عقيدة التوحيد[2]. وبالتالي، فإن مهمته ضرورية. والسبب يكمن في أن ميزان وأحكام العقل سليمة لا لبس فيها في كل ما له علاقة بالوجود الطبيعي والتاريخي للإنسان كما يقول اين خلدون. لكن العقل يقف عند تخوم القضايا المتعلقة بالإلهيات من توحيد ونبوة وحقائق الصفات الإلهية وما شابه ذلك[3]. من هنا انتقاده لآراء ومواقف وأحكام المجّسمة والحشوية بسبب تحجيمهم التام للعقل، بينما ينتقد المعتزلة بسبب مواقفها من قضية الصفات وخلق القرآن. في حين ينتقد الإمامية بسبب موقفها من قضية الإمامة. وذلك لأنهم «اعتبروا الإمامة من عقائد الإيمان، بينما الإمامة قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد»[4]. ومع ذلك توصل ابن خلدون إلى أن «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم. إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم»[5]. وحسنا انه لم يقل كفونا شرهم! لكن المحتوى العقلي لموقف ابن خلدون وحكمه حول علم الكلام يقوم في عدم جدواه الآن. والقضية لا علاقة لها بالدور الذي لعبه «أهل السنّة والجماعة» بهذا الصدد، بقدر ما أن اضمحلاله كان مرتبطا بالهيمنة النقلية وعقائد الإيمان الميتة واضمحلال وتلاشي الدور التاريخي الثقافي للعقل النقدي والعقلانية.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص356.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص363.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص364.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص368.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص370.

بينما نراه ينظر إلى التصوف بمعايير الرؤية الثقافية والأخلاقية. من هنا قوله، بأن التصوف هو من العلوم الحادثة في الإسلام، وأنه استمرار لطريقة السلف الكبار (طريق الحق والهداية)، وأصله العكوف عن الدنيا والانقطاع إلى الله. فقد اشتق المتصوفة لأنفسهم، كما يقول ابن خلدون، طريق الأحوال في المعرفة وليس طريق الشك والبرهان واليقين العقلي. وبالتالي، فإن طريقتهم محاسبة النفس، والذوق والوجد، ولهم آدابهم الخاصة واصطلاحاتهم. وفي مجرى استعراضه لمختلف نماذج التصوف، أشار ابن خلدون إلى تعقد رؤيتهم مع مرور الزمن. كما إن كثير منهم أخذ يقول بالحلول، كما هو جلي في كتب ابن عربي وابن سبعين وأتباعهم. والسبب، من وجهة نظر ابن خلدون، هو أن اسلافهم كانوا «مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة»[1]. وبالتالي، فإن أغلب ما قاله المتصوفة المتأخرين مأخوذ من الشيعة. وعموما إن كلام التصوف يدور أساسا حول أربعة مواضع وهي المجاهدات والمكاشفات، والحقيقة، والكرامات، والشطحات[2]. إننا نعثر في موقفه وأحكامه هذه على رؤية تتصف بالاعتدال والنزعة العقلية والقبول بالمعنى الجوهري للتصوف. مع إن تفسيره ليس دقيقا ومليء بالأخطاء سواء ما يتعلق منه بابن عربي وعلاقة التصوف بالتشيع، ومواضيع اهتمامه. ومع ذلك، فإن ما يقوله بهذا الصدد معقول ضمن سياق رؤيته التاريخية والثقافية للعلوم والمعارف.

وضمن هذا السياق أيضا يمكن رؤية تفسيره لظهور وقيمة وأهمية ما اسماه بالعلوم العقلية وأصنافها. فهي علوم ملازمة للوجود الإنساني والعمران كما يقول ابن خلدون. ومن ثم لا تختص بكائن أو شعب أو ملة دون غيرها. إنها موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة. وتسمى

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص375.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص375.

هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة[1]. لقد نظر إلى العلوم الفلسفية بوصفها الصيغة التي تتطابق مع ماهية العلوم العقلية. وبالتالي، إتصافها بالعموم للّكل الإنساني بغض النظر عن العقيدة والدين والقومية. إنها الصيغة الأولية والكبرى والأصلية للعلوم العقلية في النوع الإنساني. وهي فكرة لا تخلو من نقد غير مباشر لما هو شائع آنذاك عن تمايز الشعوب أو احتراف البعض وتخصصه بصفات مميزة بحيث جعلوا الفلسفة خاصة باليونان. بينما يزيح ابن خلدون هذه الرؤية، وذلك لأنه نظر إلى مختلف مظاهر الوجود الإنساني العقلي والمادي على أنها أمور طبيعية وجسمانية. ومن ثم تلازم الوجود الإنساني في عملية العمران أو التمدن الثقافي والحضاري. ووضع ابن خلدون في اصناف هذه العلوم العقلية (الفلسفية والحكمة) كل من المنطق والعلوم الطبيعية، والعلوم الإلهية وعلم المقادير. ومهمة علم المنطق تقوم في كونه يعصم ذهن الإنسان عن الخطأ. أما مهمة العلم الطبيعي فتقوم في دراسة كل ما له علاقة بالأجسام والطبيعة. أما العلم الإلهي فيقوم في النظر في قضايا ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا). أما علم المقادير فيدخل فيه كل من الهندسة والحساب والموسيقى وعلم الهيئة[2].

فمن الناحية التاريخية، كان الاهتمام بهذه العلوم عند الأمم الحضارية مثل الفرس والروم. أما الكلدان والسريان والقبط فقد كان اهتمامهم موجها صوب السحر والنجامة والطلاسم! بينما حرق العرب المسلمون كتب اهل فارس بأثر سياسة عمر بن الخطاب بعد ان استشاره سعد بن ابي وقاص، قائلا له «إن الله أهدانا بأفضل منها»[3]. وأيا كان مصداقية هذه الحكاية، إلا أن التطور اللاحق وبالأخص زمن الدولة العباسية وبأثر تطور العمران والسلطان، كما يقول ابن خلدون، قد أدى إلى بداية الاهتمام بهذه

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص379

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص379.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص380.

العلوم، كما نراه على مثال ابو جعفر المنصور ثم المأمون. ذلك يعني، إن تطور العمران يؤدي بالضرورة إلى إعارة الاهتمام بالعلوم العقلية مع مرور الزمن، بغض النظر عن الأرضية الأولية الدينية أو العقائدية ومواقفها الأولية بهذا الصدد. وبالتالي، فقد وقف العمران الإسلامي أو الثقافة الإسلامية أمام مهمة تأسيس العلوم العقلية بمختلف ميادين المعرفة النظرية والعملية. من هنا استعراض ابن خلدون لمختلف العلوم في الثقافة الإسلامية، بحيث لم يهمل أي منها على امتداد القرون العديدة للحضارة الإسلامية التي كان هو نفسه شاهد بلوغ ذروتها ومن ثم معالم انحطاطها وسقوطها[1]. بحيث نراه يتوصل في نهاية مباحثه بهذا الصدد، أي في مجرى تتبعه وتحليله ونقده الخاص لتاريخ العلوم الطبيعية، إلى حصيلة دقيقة تتعلق بالاسئلة الجوهرية للعلوم الطبيعية ألا وهي: هل تكون؟ ومن أيٍّ تكون؟ ومن أيٍّ كيف تكون؟[2]. وهذه بدورها ليست إلا الأسئلة الجوهرية للعلوم الطبيعية المتعلقة بالماهية والكيفية والسببية.

فنراه يتطرق إلى ما هو معرف ومشهور وما هو جزء من «طلاسم» الثقافة مثل علم السيمياء، أو علم الحروف وأهميتها عند مختلف المدارس وبالأخص عند المتصوفة. والشيئ نفسه يمكن قوله عن علم الكيمياء. فنراه يتأمل تطوره وخصوصيته وإشكالاته العصية بالنسبة لغيرهم، حيث يتتبع تاريخه وشخصياته ومقدماته العلمية كما وضعها ابو بكر بن بشرون في رسالته بهذا الصدد إلى أبي السمح. فقد اعتقد ابن خلدون، بأن «الكيمياء إن صحّ وجودها، كما تزعم الحكماء المتكلمون فيها مثل جابر بن حيان ومسلمة المجريطي وأمثالهم، فليست من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي، وليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيات، إنما هو من منحى

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص381-399.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص421.

كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق»[1]. وعلى هذا الأساس استنتج وقدّم نصيحته القائلة: »من طلب الكيمياء طلبا صناعيا ضيع ماله وعمله». إذ أن «تدبيرها الصناعي تدبير عقيم»[2]. وليس هذا الحكم في الواقع سوى تعميم «لتجارب» البحث عن «الحجر السحري» على حقيقة العلم، بمعنى تغليب «ترهات» العلم على محتواه الحقيقي. لقد تتبع ابن خلدون ماهية علم الكيمياء لكنه لم يفهم حقيقته وقيمته العلمية والعملية. من هنا موقفه السلبي منها، شأن أغبياء الحنابلة وتنابلة «العقول» السلفية، رغم عقلانيته الكبيرة والعميقة في مجال التاريخ والعمران. وهو تناقض غريب يكرره في موقفه من الفلسفة أيضا، رغم انه اعتبرها العلم الأول العقلي للوجود الإنساني.

فقد اتسم موقفه من الفلسفة بتناقض كبير بين الشكل والمضمون، وبالأخص ما يتعلق منه بماهيتها وكيفيتها وسبب نشوها ووظيفتها العلمية والعملية. بحيث نراه يضع لما كتبه حول الفلسفة عنوانا يؤسس فيه لإبطالها وتبيان «فساد منتحليها». إذ اعتبرها من العلوم العارضة في العمران، الكثيرة في المدن. وهو «تدقيق» متاقض. لكنه محق في ما يخص كثرة «ضررها في الدين»[3]. فالفلسفة هي رؤية عقلية صرف بينما الدين إيمان. والخلاف بينهما جوهري، ولا يمكن التوفيق بينهما إلا حالما لا تكتمل الرؤية الفلسفية بمعايير العقل المنطقي والإيمان بمعايير التزمت التقليدي. واعتبر «من نواقص الفلسفة» والفلاسفة المسلمين بشكل خاص هو إتباعهم «الإغريق حذوا النعل بالنعل إلا في القليل». بمعنى أنه لا أصالة فيهم وعندهم. وهو حكم، كما هو الحال في الجانب الأخرى تجاه الفلسفة، يستعيد ما قاله الغزالي في (تهافت الفلاسفة). مع ان (تهافت الفلاسفة) كتاب جدلي أقرب إلى ما هو

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص441.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص441.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 428.

مميز لجدل علم الكلام، أي كل ما لا علاقة له بالمنطق والبحث عن الحقيقة كما قال الغزالي نفسه في وقت لاحق من تطوره الشخصي. أما «خطأهم الأساسي» فيقوم في تطبيق تصوراتهم وأحكامهم التي يستخرجونها من المنطق وأقيسته على الطبيعة والوجود. بينما هو أمر لا يستقيم مع الحقيقة، «لأنها أحكام عامة مجردة بينما الوجود الطبيعي متشخصة بموادها»[1]. وهذه ملاحظة دقيقة وعميقة في ما يخص الأبعاد التأملية في الفلسفة آنذاك. بمعنى إن للعلوم الطبيعة استقلالها الخاص. وإن الاكتشافات العلمية ينبغي أن تكون من خلال العلم التجريبي الخاص وليس بحدس التأملات العقلية المجردة والعامة. لكنه يضع هذه الفكرة السليمة والدقيقة في أساس الاستنتاج الخاطئ عن انه «ليس للطبيعيات علاقة بنا»، بمعنى لا علاقة لها بالدين والمعاش، وبالتالي لا وجوب بمعرفتها! وهو استنتاج خاطئ ومصيب في الوقت نفسه. خاطئ في ما يتعلق بأثره بالنسبة لمعاش. بل العكس هو الصحيح. أما كونه لا علاقة له بالدين فهو حق. ويكرر نفس الخطأ في موقفه مما اسماه بجهود الفلاسفة المعرفية. إذ توصل إلى استنتاج مفاده، انه إذا كانت جهود الفلاسفة في نهاية المطاف، بعد الجهد والجد والتعب، بلوغ الظن وليس اليقين، إذن يكفينا ما عندنا من الظن قبل ذلك! وسوء الفهم هذا مبني على عدم أو ضعف رؤيته للفرق بين ظنون التفكير اللاهوتي وذهنية العوام عن ظنون المعرفة الفلسفية وعقولها النظرية. فالظن الفلسفي هو نفي الإيمان التقليدي والجمود العقلي كما انه باب الانفتاح غير المتناهي أمام المعرفة والبحث عن الحقيقة وتأسيسها وتطويرها وتهذيبها وتدقيقها وتحقيقها المستمر.

إن هذه التناقضات في آراء ومواقف وأحكام ابن خلدون في ما يتعلق بالعلوم الطبيعية كالكيمياء وغيرها، والنظرية كالفلسفة هي الصيغة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص430.

المحيرة التي يقف أمامها الفكر النقدي المعاصر ألا وهي كيف يمكن ذلك بالنسبة لمفكر أسس لفكرة العمران أو التطور الثقافي والحضاري باعتباره نتاجا للكينونة الإنسانية وملازم لمساره التاريخي. لكننا نستطيع فهم هذا التناقضات على أساس إدراكه للخطورة الكامنة في التفكير الفلسفي بوصفه أسلوبا مختلفا ومناقضا من حيث الجوهر للتفكير الديني. ووضع هذا الإدراك المبطن في مطالبته المرء عدم الخوض في الفلسفة لمن لا أساس له وعنده من العلوم الشرعية والفقه. لإنه سيصاب بعدواها، وانه «قلّ من يسلم» من أثرها. لكن ثمرتها الوحيدة الجيدة في الوقت نفسه، كما يقول ابن خلدون، هي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[1]. كما نعثر في استعراضه لعلومها ومناهجها على إدراك لقوتها وقيمتها العلمية، كما انه من المؤيدين الأشداء للمنطق (الفلسفي). بل نراه، كما جرى الحديث أعلاه، يطابق بين ما اسماه بالصنف الطبيعي في الملكات، أي كل ما هو جوهري ومبدع في العلوم، مع الفلسفة والعلوم الفلسفية.

وشكلت رؤيته أو فلسفته عن التعليم ذروة تصورته بصدد أهمية العلوم وتربيتها، باعتبارها إحدى الصفات الجوهرية للحضارة. وانطلق في موقفه هنا من مقدمة فكرية عامة تقول، بأن الإنسان قادر على بلوغ المعرفة بالطبيعة، لكنه يحتاج إلى تعلميه للمنطق، مع إن هناك الكثير من الأئمة الكبار لم يدرسوا المنطق في حال سلامة السليقة والإخلاص للحقيقة. كما عارض فكرة وأسلوب الشدة على المتعلم. فالشدة على الأطفال تفسد عقولهم وأخلاقهم. بل نراه يعتبر ما اسماه بانحراف أخلاق اليهود وكونهم أقرب إلى التخابث والكيد بفعل تعرضهم للشدة والاضطهاد[2]. كما طالب

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص433-434.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص499.

تشجيع الترحال من اجل طلب الحقيقة. أما مضمون وحقيقة التعليم بحد ذاته، فإنه اعتقد بضرورة الاكتفاء بما هو أساسي وجوهري في قواعد العلوم أو الكتب المدرسية. ولا معنى للاستفاضة فيها. ففي علم العربية يمكن الاكتفاء بكتب سيبويه ولا معنى لإضافة كافة كتبهم ومدارسهم وتواريخهم، كما إن الاختصار الشديد مخلّ بالتحصيل العلمي. إن أفضل طريق للتعليم هو التدرج في المعارف والفنون والعلوم، وتبيثت المعارف الأساسية على الأمثلة الحسية في البداية قبل الانتقال إلى مستوى أعلى (عقلي).

الانتقال من البداوة إلى الحضارة

إن الفكرة الجوهرية الكبرى والعميقة التي أسس لها ابن خلدون بصدد الحضارة هو النظر إليها باعتبارها مرحلة في التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي من جهة، وارتباطها بصيرورة الدولة وتطورها من جهة أخرى. وظهور الدولة بدورها هو انتقال من البداوة إلى الحضر، أي من حالة اجتماعية واقتصادية وثقافية معينة إلى أخرى أكثر رقيا، أي الانتقال من البداوة إلى المدنية. من هنا تحديده لماهية وحقيقة البدو، باعتبارهم أولئك الذين "يعيشون في الجبال والقفار وأطراف الرمال". أما الحضر فهم "أولئك الذين يعيشون بالأمصار والمدن"[1]. من هنا يتضح بأن البداوة بالنسبة لابن خلدون هي حالة اجتماعية اقتصادية متعلقة بالإنتاج وأسلوبه. فكل ما هو قبل العمران المدني (الحضاري) هو حالة همجية. ذلك يعني انه ليس حكما قيميا أو أخلاقيا. لهذا نراه يشدد على وجود الكثير من الصفات الأخلاقية عند البدو (الهمج) أكثر رقيا من حالة المدنية مثل قيم المروءة والكرم والسؤدد والفروسية، وأنهم "أقرب إلى الخير من الحضر، وكذلك في فضائل أخرى مثل الشجاعة"[2]. وضمن هذا السياق يمكن إزالة سوء الفهم

(1) ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، ص32.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص97-100.

المترتب على بعض أحكامه التي تدخل فيها كلمة "العرب". فهو يتناولها بالمعنى الاصطلاحي وبالمعنى القومي الثقافي. وكلاهما ضمن سياق منهجه التاريخي الفلسفي بوصفهما مصطلحات اجتماعية تاريخية ثقافية، ومفاهيم منهجية لا علاقة لها بالمعنى القومي أو الإثني.

فبالمعنى الثقافي كان المقصود بكلمة "العرب" عند ابن خلدون يعادل معنى البدو والبداوة. من هنا قوله على سبيل المثال "العرب هم أهل البدو المنتحلون للمعاش الطبيعي"، و»العرب هم أشد الناس توحشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة التوحش»، وفي معرض حديثه عن التمسك بالأنساب يقول، بأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم»، وأن «جيل العرب طبيعي لابد منه في العمران»[1]، أي أن جيل البداوة هو المقدمة الأولية التي يظهر على أساسها العمران، بوصفه نفيا لها. وهي اشارات مفهومية دقيقة عن أن كلمة «العرب» هي مصطلح اجتماعي اقتصادي ثقافي ضمن منظومته الفكرية التاريخية. بمعنى انه لا علاقة لهذه الكلمة بالقومية والإثنية، بل بالحالة الحضارية. ومن ثم تعامل مع هذا المصطلح بمعايير الرؤية العلمية وليس القيمية. اما بالمعنى القومي المباشر فنعثر عليه في مواقف معينة مثل حديثه عن الإنسان، كما في قوله بأن العرب فقط من يحافظ على أنسابه، بينما عرب حمير وكهلان (مثل لخم وجذام وغسان وطي وقضاعة) فقد اختلطت أنسابهم. وهي عبارة تختلط فيها الأبعاد المنهجية للمصطلح والتقريرية للواقع. وضمن هذا السياق يمكن فهم ما كتبه عن إن العرب «أبعد الناس عن الصنائع» على خلاف العجم وأهل الصين والترك والروم. بينما نراه يتكلم عما اسماه بصنائع العرب القدماء في اليمن وعمان والبحرين)[2]. اما في حال تفسيرها بمعايير الفكرة القومية فإنها تتنافى مع الواقع، وذلك لأن اغلب إن لم يكن

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص96-97.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص320-321.

جميع الانجازات الحضارية المكبرى في صور ومراحل الخلافة كانت أما عربية او مطبوعة بالعربية. فقد كان العرب هم مادة الحضارة الإسلامية وحملة لوائها، ولكن ليس بالمعنى القومي بل الثقافي. وضمن هذا السياق لا يستقيم حكمه القائل، بأن أغلب علماء الإسلام من الأعاجم. والعرب فيهم قليل، وذلك بسبب كون الدولة ورئاستها بأبديهم[1]. وهو تفسير سياسي لا واقعية فيه. بمعنى انه حكم ليس دقيقا. والقضية هنا ليست فقط في ضعف معارف ابن خلدون بثقافة المشرق كما هو جلي في الأمثلة التي يوردها عن مختلف العلوم، التي يشكل أهل المغرب والأندلس مادتها الأساسية، بل وفي كون العرب هم من وضع أسس الحضارة الإسلامية. من هنا دورهم الجوهري. وأغلب إن لم يكن جميع علماء الأعاجم أو من أصول أعجمية هم عرب بالثقافة والتربية. وهذا يتطابق مع مفهوم العربية بوصفها كينونة ثقافية وليست اثنية. كما إن الحضارة الاندلسية التي ينتمي إليها ابن خلدون نفسه كانت عربية شبه خالصة. وفي ما لو جرى إهمال أو طرح هذه الأحكام عند ابن خلدون، باعتبارها أمثلة عرضية بالنسبة لفلسفته عن التاريخ والحضارة، فإن ما هو جوهري في فلسفته يقوم في رسم ملامح وآلية ظهور الدولة والحضارة في مجرى الانتقال من البداوة إلى الحضر.

انطلق ابن خلدون من أن الشيء الطبيعي في صيرورة الدولة هي الغلبة بالعصبية. فالدولة تشكل بداية نفي البداوة ووضع أسس الحضارة. من هنا قوله، بأن «طور الدولة من أولها بداوة. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية وسائر عوائد المنزل واحواله»[2]. وبالتالي، فإن «طور الحضارة في الملك يتبع طور

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 451-452.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص136.

البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك. وأهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة»[1].

إن جوهرية الدولة ودورها التأسيسي بالنسبة للحضارة عند ابن خلدون يكمن في كونها القوة الضرورية لتنظيم حياة البشر وإيقاف النزعة الحيولنية (البهيمية) عند حدودها والاستعاضة عنها بقوة القانون. من هنا اعتباره للملك «منصب طبيعي للإنسان». وذلك لأن البشر لا يستطيعون العيش إلا باجتماعهم وتعاونهم على سبل تحصيل قوتهم وضرورات الحياة. من هنا ظهور أساليب المعاملة أولا والسلطان ثانيا من أجل تنظيم الحياة لما في «الطبيعة الحيوانية من الظلم والجور»[2]. وذلك لأن وجود البشر فوضى وحرب ودمار بدون الحكم. والحاكم يزع بعضهم إلى بعض. فالحكم والحاكم هو الوازع الأكبر. والحاكم بمقتضى «الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»[3]. وقد حددت ماهية الدولة ووظيفتها الأسس الأولية الضرورية لتنظيم الحياة بمختلف ميادينها ومستوياتها،مع ما يترتب عليه من توسيع الأسس المادية والمعنوية والقانونية للاستقرار والإرتقاء الثقافي والحضاري. ووضع لهذه الفكرة مقدمة نظرية فلسفية عامة تقول، بأن «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة. وهو الشكل الحافظ لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة (الفلسفة) انه لا يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك أما الشرعية أو الملكية وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما يؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه. والخلل العظيم إنما يكون من

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 136.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص148.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص148.

خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم والفرس والعرب»[1].

ومن هذه المقدمات النظرية العامة والنقدية وضع فكرته الفلسفية عن العمران والحضارة أو الثقافة والحضارة. ومن هنا أيضا مقدمته النظرية العامة القائلة، بأنه «متى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل» بمعنى إن التنوع والتوسع الثقافي هو أساس الحضارة النوعية المتكاملة بذاتها. وإن هذا التكامل النوعي للحضارة واكتمالها مرتبط بصيرورة وتطور الدولة وتكاملها. تماما كما إن انهيار الحضارة مرتبط بانهيار الدولة. وهو استنتاج استمده من تأمل ودراسة وتحليل تاريخ الدول والحضارات والأمم جميعا. غير أن هذا الترابط أقرب ما يكون إلى ما يمكن دعوته بسريان الزمن وانهيار التاريخ. ووضع هذه الفكرة في عبارة دقيقة تقول، بأن «الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة». وهي الفكرة التي سيقول بها شبنغلر أيضا في معرض تحليله لعلاقة الثقافة وأرواحها الحية بموت الحضارة. فالحضارة تبقى شامخة وقوية في مظاهرها حتى بعد موت أرواحها كما هو الحال بالنسبة للأشجار الكبيرة. غير أن الفرق الجوهري بينهما بهذا الصدد يقوم في أن الفكرة الجوهرية بالنسبة لابن خلدون لا تقوم في البحث عن خلل الفكرة الثقافية واستنفاذ طاقتها، كما يقول به شبنغلر، بل ربط هذه الحالة بالدولة. وهو فرق جوهري. وهذا بدوره مرتبط في فلسفة ابن خلدون الثقافية والحضارية بالعلاقة الجوهرية بين فكرة التاريخ الثقافي والعمران الحضاري وفكرة الدولة. فالحضارة بالنسبة لابن خلدون ترتبط بالدولة ورسوخها. وكتب بهذا الصدد يقول «إن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتا غير منحصر»[2]. ولهذه الحالة مقوماتها المادية التي يربطها ابن خلدون بالإنتاج والسوق. ووضع بهذا الصدد إحدى الأفكار العميقة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص298-299.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص292-293.

القائلة بارتباط الدولة والحضارة. وكتب بهذا الصدد يقول: «إن السلطان والدولة سوق للعالم. فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه. وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة. ثم انه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملكوها في ذلك المصر واحدا بعد واحد، استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخا»[1]. وحاول الكشف عن ذلك، أو انه قدّم أمثلة تؤيد هذه الرؤية على مثال الحضارات القديمة لكل من العراق ومصر واليونان والروم والفرس، وكيفية ومدى ديمومة الحضارة فيها. واعتبر حضارة الإسلام من بين أعظمها بسبب ارتباطها بمن قبلها في العراق والشام ومصر وفارس. وقد كانت الحضارة الإسلامية من حيث الجوهر الموضوع المباشر لتأمل الفكرة التاريخية والحضارية عند ابن خلدون. بمعنى انه كان يتناول إشكاليات الوجود التاريخي المباشر رغم تأملاته العميقة بتاريخ وتجارب الأمم الأخرى. وليس مصادفة ألا يترك ابن خلدون جانبا مهما من جوانب الحياة العلمية والأدبية والروحية والسياسية والثقافية والفنية للحضارة الإسلامية دون أن يتناولها في الشرح والتعليق وإبراز أهم المؤلفين وأثرهم والاعتناء بما كتبوا سواء من جانب المشرقيين والمغاربة (بشكل خاص) كالتفسير والحديث والفقه وغيرها من الجوانب. ونعثر في رؤية ابن خلدون هذه على بعدين ثقافي - تاريخي وسياسي. والأول يقوم في ما يمكن دعوته بتأسيس قيمة وجوهرية التمثل الثقافي واستمراره «العالمي التاريخي» بالنسبة لبقاء الحضارة (الكونية) وانهيار وتلاشي أشكالها الخاصة والجزئية منها كما سيقول به لاحقا ارنولد توينبي. أما الثاني (السياسي) فيقوم في تحديده الدقيق لما يمكن دعوته باستخلاص العبرة التاريخية، التي نجد تعبيرها الدقيق في استنتاجه القائل، بأنه «على نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص293.

كله العمران وكثرته»[1]. وهو استنتاج فكري تاريخي سياسي وحضاري عميق يقوم في تأكيده على ربط يسار المجتمع بحال الدولة، أي أن حال الدولة مرتبط بكيفية حلها للمشاكل الاجتماعية. كما أن قوتها وديمومتها مرتبط بمدى قدرتها على توسيع الرفاهية الاجتماعية. فهي العلاقة التي تؤدي إلى توسيع الثروة (المال) ومن ثم إمكانية استعماله بما يتوافق مع الغاية التي صنع لأجله، أي توسيع الحضارة والرفاه الاجتماعي. وهذا كله مرتبط بالعمران، أي العمل الدائم من اجل تعمير الدولة ومكوناتها والمجتمع وقواه، والاقتصاد وسوقه.

ووضع هذه الفكرة المنهجية في أساس نقده للنظريات الفلسفية السابقة المتعلقة بفكرة التاريخ والحضارة، أو بفكرة المسار التاريخي للعمران. فقد وجد في الفكرة التي سعت لإرجاع وتفسير الانجازات الكبرى للماضي إلى ضخامة أجسام صانعيها وما شابه ذلك من تفسيرات، مجرد خرافات لا غير. واعتبر إن النظر إلى ما بقي من آثارهم يكشف عن زيف هذه التصورات، مثل النظر إلى أبواب بيوتهم وارتفاعها وما شابه ذلك لكي نرى أنهم لا يختلفون عنا بهذا الصدد. كما انتقد فكرة الضعف والانحطاط الإنساني مع مرور الزمن، أو فكرة التدهور المحتوم في المسار التاريخي (فكرة هزيود). والتي اطلق عليها ابن خلدون عبارة «أفكار تحكمية هي في أغلبها نتاج التصورات الخاصة لبعض الفلاسفة وليس فيها دليل واقعي ولا برهان». وكتب بهذا الصدد يقول، بأن هذه الأفكار والأحكام هي نتاج «استعظامهم آثار الأمم، ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون». من هنا انتقاده أيضا للفكرة القائلة، بأن الله خلق الإنسان في أفضل تقويم من حيث القوة والجسم لكنه مع مرور الزمن تذهب قواه، والشيئ نفسه طبقوه على الدول والحضارات. واعتبر هذه الأفكار منافية للمنطق والواقع

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص295.

والمسار الفعلي لنشوء الحضارة وموتها. لقد رفض ابن خلدون فكرة مطابقة الصيرورة التاريخية للحضارة وموتها مع ما هو مميز للإنسان. إذ اعتبر أن لكل منهما حالته الطبيعية وضرورته الخاصة[1]. وينطبق هذا على موقفه من تنوع واختلاف الحضارات. وإن ما يميز بعضها من انجازات كبرى أقرب إلى الخيال، لا ينبغي نفيها من دون تمحيص. وذلك لأن أحكام من هذا القبيل هي نتاج رؤية تطابق تصوراتها مع ما هو مألوف أو مع ما يدركونه من معالم العمران في حالاته الأولية أو الوسطى[2].

إن الحضارة بالنسبة لابن خلدون هي كائن حي أو كينونة تاريخية ثقافية سياسية. فهي كالإنسان كيان حي وطبيعي. ووضع ابن خلدون هذه الفكرة في مقطع دقيق يقول، بأن «العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا. وتبين في المعقول والمنقول، أن الأربعين للانسان غاية في تزايد قواه ونموها. وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم إن الحضارة في العمران أيضا كذلك. لأنه غاية لا مزيد من وراءها. وذلك لأن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها». وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إن «الحضارة هي التفنن في الترف وإستجادة أحواله، والكلف بالصنائع»[3]، من هنا يمكن توقع مآلها النهائي. ومن بين أكثر هذه النتائج وأعمها في تاريخ الدول والحضارات هو بداية انحطاط القيم والأخلاق. تماما بالقدر الذي يصبح انحطاط الأخلاق السبب الجوهري في انحطاط الحضارة. بمعنى إن باعث العمران وتقوية الدولة من خلال إرساء أسس الرفاهية الاجتماعية العدالة. وفي الوقت نفسه يعتبرها عملية طبيعية،

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص140–141.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص143

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص295.

تماما كما هو الحال بالنسبة للإنسان. فهو ينطلق بتفسيره هذا ليتوصل بأثره إلى أن التأنق المفرط بالحياة المنزلية (الاقتصاد والمصالح المادية) يؤدي إلى إتباع الشهوات والانقياد لها «فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. أما دينها فلإستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها. وأما دنياها فلكثرت الحاجات والمؤنات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها»[1]. انه يقصد بهذه الحالة على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع والدولة. وهو حكم دقيق في ما يتعلق بموقفه الملموس من حضارات الماضي وما عايشه. لكنه حكم يتمتع براهنيته أيضا. فالإفراط في الحضارة ومستلزماتها يضع البشر أمام مهمة «عجز الكسب عن الوفاء بها». مع ما يترتب عليه من غزو وحروب ودمار قد يؤدي في نهاية المطاف ليس فقط إلى زوال الحضارة، بل وزوال الأرض ومن عليها. وضمن هذا السياق يمكن فهم فكرته عن أن الحضارة تعادل من حيث حتمية سقوطها تحلل الأخلاق وفسادها.

كل ذلك يكشف عن أن ابن خلدون يفسر الانحطاط الأخلاقي والمعنوي الذي يلازم التطور الحضاري مع ما هو ملازم وتلقائي للحضارة نفسها. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن «غاية العمران هي الحضارة والترف. وانه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات. بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد»[2]. لقد ربط ابن خلدون هذه الحالة والخاتمة بالأسس المادية التي تقوم عليها الحضارة. فهي تؤدي بالضرورة إلى تطوير مختلف الملكات الإنسانية وتزيد بها وتفرط في كل شيء. وبالتالي، فإن الحضارة بالنسبة له هي الصيغة الملازمة للإفراط والخروج على الاعتدال. ولا يمكن التحكم به بالعقل، لأنه يصبح جزء من حال طبيعية وثقافة عامة شاملة تمس كل

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص295.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص297.

أسس الوجود الاجتماعي والاقتصادي والنفسي والأخلاقي والروحي والسياسي. فالسعي المحموم للرفاهية واللذة المادية يدفع البشر إلى التنافس لبلوغ غاياتهم. من هنا تفننهم بالوسائل من أجل بلوغ الغاية. ويصبح الغش والكذب والخداع والرذيلة أساليب الوصول إلى الغاية. وهذا يشمل كل شيء، الفرد والعائلة والجماعة والمجتمع والسياسة والدولة، والعوام والخواص. بحيث يصبح البشر لاحقا أكثر تفننا في الفسق والجريمة والإدعاء والمجاهرة به حتى يصير «ذلك عادة وخُلقا لأكثرهم، إلا من عصمه الله». ويترتب على ذلك أن «يموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم... وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة أذى بالضرورة إلى هلاكها واندثارها»[1]. من هنا حكمه القائل، بأن الحضارة هي نهاية العمران. بمعنى تحديده لماهية وطبيعة المسار التاريخي الملازم للعمران، بوصفه مسارا ثقافيا مبدعا. ووضع استنتاجه هذا بعبارة دقيقة تقول «إن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير»[2]. وسوف يقول بشي ما شبيه ويقترب من مضمون الفكرة الخلدونية بهذا الصدد كل من روسو وشبنغلر. إذ نعثر في هذه الفكرة على صيغة مكثفة لما سيطرحه كل من جان جاك روسو حول العلاقة بين التطور الثقافي الحضاري وانحطاط الأخلاق، وكذلك على فكرة اوسفالد شبنغلر عن إن الحضارة هي نهاية أو جفاف الثقافة وأرواحها. اما ابن خلدون فقد توصل قبل ذلك بقرون عديدة للقول، بأن «الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده»[3]، وأن «الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة»[4].

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص296.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص98.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص295

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص297.

غير إن ابن خلدون يتناول ظاهرة الانحطاط المعنوي والأخلاقي في مجرى تطور الحضارة بمعايير فلسفته الخاصة عن وحدة الدولة والحضارة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن الحضارة تفقد المرء الجرأة والشجاعة بفعل وجود السلطة والجيش والشرطة،أي بفعل وجود قوة القمع والقهر، التي تأخذ على عاتقها حمايته الخارجية بينما تسلبه في وقع الأمر قواه الداخلية»[1]. بعبارة أخرى، إن سبب الفساد والانحطاط التاريخي للحضارة من وجهة نظر ابن خلدون يكمن أساسا في خلخلة وانحطاط النظام السياسي مع ما يترتب عليه من انحطاط اجتماعي وأخلاقي. بمعنى انه وجد السرّ الأعمق لهذه الظاهرة التاريخية في إشكالية النظام والحرية أو صيغتها الملموسة آنذاك في علاقة السلطة بالاستبداد. وبالتالي، فإن موقفه الشخصي أيضا مبني على أساس رؤية التطور الموضوعي الطبيعي للحضارة. بمعنى انه يقف بين إدراك مسارها الطبيعي بما في ذلك انهيارها وموتها شأن كل كائن طبيعي وحي. وفي الوقت نفسه ينظر إليها، باعتبارها سبيل وطريق الوجود التاريخي الإنساني نفسه في تذليل الخشونة والهمجية والبداوة والسير نحو الصيغ الأكثر رقيا في الحياة. من هنا تعظيمه وتقديره الكبير والعميق للحضارة وإبداعها.

إن هذا التقييم بشقيه مبني أساسا على رؤية فلسفية للتاريخ تقوم في أن الحضارة هي النتاج الطبيعي لتطور الإنسان والجماعة. ويرتبط هذا التطور بتطور أدوات العمل والإنتاج ووفرة الثروة والفائض الاقتصادي، أي كل ما يدخل ضمن مفهوم وفكرة العمران، أي الإرتقاء الثقافي للإنسان والجماعة والأمة.

*** ** ***

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص99.

ميكيافيلي- الترميم السياسي لعجلات الانقلاب التاريخي

الفكرة السياسية الجديدة

إن الفكرة السياسية الجديدة التي يضعها مكيافيلي هي الصيغة الأولية التي عبرت عن صعود وبداية المرحلة السياسية الاقتصادية في التطور التاريخي الثقافي لإيطاليا القرن الخامس عشر - السادس عشر، ولأوربا لاحقا. وبأثر سقوط الأندلس عام 1492 أخذ التوسع الأوربي بالخروج من شرنقة عالمه الثقافي العام للمرحلة الدينية السياسية (ما يطلق عليه في أوربا اسم القرون الوسطى). وكان هذا الاندفاع والتوسع مقرونا بحماسة «الفوز التاريخي» على عالم الإسلام الآخذ بالذبول، وصعود القوة العنيفة للأسبان، التي وجدت في نفسها بعد انتصارها في الأندلس استعدادا ذاتيا لتجريب العنف الشامل كما نعثر على صداه الأول في تدمير أغلب مكونات الثقافة العربية الإسلامية فيها. ولاحقا في قسوة وعنف المواجهة غير العقلانية والمليئة بالمغامرة والتخريب الشامل في «أمريكا الجنوبية» وغير من المناطق البعيدة «للاكتشافات الجغرافية»[1].

(1) إن أحكامي وتقييمي لتلك المرحلة محددة هنا بالأبعاد الظاهرية لمسار الزمن التاريخي وليس التاريخ الثقافي. فالأول هو جزء من مسار التاريخ الطبيعي، ومن ثم يحمل في أساليبه وأدواته وممارساته وغاياته المباشرة كل مكونات وغرائز الوجود الطبيعي للبشر. أما الأبعاد الكامنة في مسار التاريخ الثقافي، فإنها تمثل الخميرة أو الكمون القادر على التفتح بيئة إمكانيات مستقبلية أو عناصر وأجّنة التطور الماوراطبيعي في الوجود الإنساني. بمعنى المسار العام والخاص للانتقال من الطبيعي إلى الماوراطبيعي في تاريخ الإنسان، والتحول من البشرية المباشرة إلى الإنسانية المتكاملة بمعاييرها الذاتية والمستقبلية.

أما بالنسبة لإيطاليا فقد كانت التجزئة تعرقل إمكانية خروجها إلى ما وراء الحدود الأوربية، لكنها أعادت صنع القارة الأوربية وقدمت لها الرؤية الفلسفية الأولية والجمالية والسياسية. فقد استطاعت من حيث الجوهر تصفية الحساب التاريخي مع النصرانية الكنسية وتراثها الآخذ بالذبول، مبشرة بانتهاء المرحلة الدينية السياسية. أما مظاهر العنف والمغامرات والمؤامرات التي لازمت سلكوك الكنيسة الكاثوليكية، الذي اتصف بالانفجار الشديد للعنف وخفوته، فإنه مؤشر على نهاية الحريق التاريخي للوعي اللاهوتي الديني وبداية الوعي الثقافي الحر وإبداع الإرادة العقلية والعقلانية والأدبية، التي جرى كبحها على مدار أكثر من ألف عام. فايطاليا التي جعلت من النصرانية ديانة أوربية عامة وأخذت على عاتقها تنفيذ هذه المهمة التاريخية الكبرى، هي أول من سعى لوضع حد لها من خلال فلسفة النهضة والرجوع إلى الأصول. ولكنها ليست الأصول الرومانية بل الإغريقية الممزوجة ببقايا القوة الكبيرة الكامنة في فكرتها عن النظام السياسي وفكرة الحقوق.

وقد كان مكيافيلي الشخصية الأولى الأكثر فاعلية في إرساء أسس الفكرة السياسية في العصر الأوربي الحديث. ويمكننا القول، بأن كل ما كتبه ميكيافلي يقترب من مضمون ما وضعه ابن خلدون عن فكرة العبرة التاريخية. غير أنها كانت عند ابن خلدون تمثل ذروة العلم التاريخي، بينما عند مكيافيلي هي بداية الفكرة السياسية أو التاريخي السياسي، باعتباره جوهر التاريخ الفعلي. وهي فكرة سبق وأن توصل إليها ابن خلدون قبله بحوالي قرن من الزمن[1]، بينما سيعيدها هيغل بعده بثلاثة قرون.

لم يضع مكيافيلي فكرة فلسفية عن التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة. إن فكرته بهذا الصدد أقرب ما تكون إلى الحكم المبني على أساس تأمل التجارب

(1) ولد مكيافيلي 1469( )، أي بعد حوالي ستين سنة من وفاة ابن خلدن.

التاريخية للدول (الإيطالية) والتي تكشف عن أنها تولد وتقوى وتموت، كما هو الحال بالنسبة للإنسان، أي أنها أقرب إلى الجبرية التاريخية. من هنا فكرة الجدولة المحتومة في تاريخ الدول والتاريخ بشكل عام. وتنحصر هذه الرؤية أو الحكم النهائي في مجال الفكرة السياسية للدولة. من هنا ضعفها الفلسفي وقوتها العملية والمستقبلية.

غير أن الجبرية التاريخية اتخذت عند مكيافيلي صيغة الأرادة الفاعلة، أو ما يمكن تسميته بجبرية الإرادة. وبدونها لا يمكن للحظ والقدر والآلهة والكنيسة أن تلعب دورا له أثره وقيمته بالنسبة لبناء الدولة. من هنا قيمة التاريخ بوصفه مخزن الرؤية المقارنة ومن ثم قيمته بالنسبة للبدائل. لهذا كانت أغلب أفكاره تتسم بالطابع الانتقائي، بمعنى استلهامه وقائع التاريخ وشخصياته بالشكل الذي يدعم فكرة الإرادة السياسية بوصفها إرادة الحكم وبناء الدولة والتحكم بها. ولم يكن هذا معزولا عما كان يسعى لتأسيسه من أهمية ثبات الاستقرار السياسي للدولة بوصفها مصدر ومعين قوتها الفعلية.

إن فلسفة ميكيافيلي هي فلسفة التاريخ السياسي لإيطاليا. وبهذا تقترب من فلسفة الفكرة السياسية لابن خلدون، لكن الفرق الهائل بينهما يكمن في أن الفكرة السياسية عند ابن خلدون محكومة بفكرة علمية عن التاريخ وفلسفية عن مساره. بينما كانت عند مكيافيلي هي معاناة عملية وثقافية من اجل إنقاذ إيطاليا من تفككها المستمر، أي أنها كانت تحتوي على فلسفة الصعود التاريخي. من هنا احتواءها على «برنامج» البديل السياسي العملي وليس المنظومي الفكري. وبالتاليإ فإن اتخاذها شكل النصائح العملية يختلف اختلافا جوهريا عن تقاليد النصائح السياسية الإسلامية المحكومة بالفكرة الأخلاقية العملية. وسبب هذا الاختلاف هو أن فلسفة النصائح السياسية الإسلامية كانت نتاج التجربة التاريخية للخلافة، أي التجربة

السياسية للمرحلة الدينية السياسية. بينما شكلت فلسفة النصائح السياسية لمكيافيلي حصيلة التأمل التاريخي للسلوك السياسي وتطبيقه الخاص في بداية المرحلة السياسية الاقتصادية في التطور التاريخي. من هنا اتخاذ النصائح العملية في السلوك السياسي صيغة الاهتمام الجوهري بالسلطة، وبصورة جزئية او عابرة تجاه فكرة الدولة. وذلك بسبب تطابق فكرة السلطة مع الدولة. إذ لم تتبلور بينهما بعد فكرة النظام السياسي، والتي لم يكن بإمكانها أن تظهر قبل أن يجري التحول السياسي الشامل بالقضاء على نظم الحكم الملكي المطلق. لهذا كانت فلسفة التاريخ بالنسبة لمكيافيلي هي فلسفة البحث عن الوسائل العملية الكفيلة باستتباب السلطة. وقد احتوت هذه الفكرة على محاولة الخروج من شرنقة الدورة الحتمية للولادة والموت التي تميز تاريخ الدول، كما اعتنقها مكيافيلي، وكما كانت سائدة عند سابقيه في التراث الفكري الفلسفي التاريخي الإيطالي. كما أن لها أنماطها الفلسفية فيما يتعلق بطبيعة الأنظمة السياسية وآفاقها كما هو الحال عند افلاطون وارسطو حول النظم الملكية والاستبدادية والارستقراطية والاوليجارشية والديموقراطية.

لكن فلسفة التاريخ عند مكيافيلي لم تكن القاعدة المنهجية لفلسفته السياسية، بقدر ما كانت تتطابق مع صراع الخيبة والأمل، والانتصار والهزيمة المميز لتاريخ الدولة والسلطة. وهي الرؤية والحالة التي نعثر عليها في تناصف الحظ أو القدر مع الإرادة في فلسفته التاريخية والسياسية. وليس مصادفة أن يتكلم مكيافيلي دوما عن واقعية وأهمية وقيمة الحظ والقدر. إننا نعثر هنا على بقايا القروسطية واللاهوتية النصرانية المفهومة بمعايير الواقع السياسي الإيطالي آنذاك[1]. من هنا قوله، بأن ما يجري من أحداث ونتائجها تولد قناعة القول بالقضاء والقدر، ودور الله وما شابه ذلك. لكن تأمل التاريخ الفعلي يكشف عن أن للإرادة مكانتها الخاصة. وبالتالي، فمن

(1) مازالت ايطاليا تعاني من عدم الاستقرار في السلطة مع ثبات النظام السياسي لحد الآن.

الأفضل القول بأن للقدر والإرادة مناصفة في ما يجري.

نعثر في هذه الفكرة على صدى باهت للفكرة التي بلورها الغزالي عما اسماه بالجبر في الاختيار والاختيار في الجبر. غير أن ما كان يشغل مكيافيلي ليست الأبعاد الفلسفية واللاهوتية في هذا المجال، بل الإرادة السياسية والجبرية السياسية. من هنا وضعه لهذه الرؤية الفلسفية القلقة والمعبرة عن القلق أو الخلل الفعلي في الحياة السياسية لإيطاليا تلك المرحلة، في صلب المحاولة الخفية لتذليل هذه المناصفة كما في قوله «من يركن كليا إلى القدر يحطمه القدر». وذلك لأنه مرتبط أيضا بالعمل ومقتضيات الزمن، كما يقول مكيافيلي. ومن ثم فإن من يعارض هذه المقتضيات يتعرض للانسحاق[1]. واستكمل ذلك في فكرة واستنتاج يقول، بأن «الحظ يتبدل والنَّاس ثابتون على أساليبهم»[2]. وإن نجاحهم في الحكم مرهون بإدراك هذه الحقيقة. وهي المقدمة الفكرية التي يمكن من خلالها التوصل إلى أن ما يقصده مكيافيلي هنا هو التأكيد على أن مهمة الفكر هي مهمة عملية. وإن هذه المهمة العملية هي مهمة سياسية. وإن حقيقتها السياسية لا تقوم في تقديم النصائح الأخلاقية، بل في بلورة أخلاق العمل السياسي أو الأخلاق السياسية.

وكانت تلك هي المهمة الشخصية لمكيافيلي نفسه. بمعنى أنها كانت تعتمل في أعمق أعماقه بوصفها محرك ومحدد عقله وسلوكه النظري والعملي. فإذا كان الناس تقدم للملوك والأمراء أشياء ثمينة متنوعة، فإنه قام بإهدائهم فكرة سياسية عملية استمدها من التاريخ وتجاربه الحياتية المتنوعة[3]. ذلك يعني، أن الفكرة السياسية عند مكيافيلي أقرب ما تكون إلى عبرة مستقاة من وقائع الماضي بعد مرورها بموشور التجربة الشخصية، أي أن مهمة التاريخ

---

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1990، ص192.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص194.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص 51.

ووظيفته تقوم في تقديم المعونة السياسية للحاضر والمستقبل.

التجارب الشخصية والحصيلة النظرية

فالأفكار التي يبلورها ويقدمها «للأمير» هي نتاج تأمل واستقصاء وتجارب شخصية، تماما بالقدر الذي تشكل أيضا تجارب التاريخ الإيطالي. وهو تاريخ عريق في مجال الحكم السياسي. وليس مصادفة أن يكتب مكيافيلي كتاب (العقد الأول من تيتوس ليبيا) و(تاريخ فلورنسا). وفيهما ومن خلالهما يمكن رؤية فلسفته عن التاريخ السياسي. بمعنى أن فلسفة التاريخ عند مكيافيلي هي فلسفة التاريخ السياسي للدولة ونظام الحكم. بحيث يمكننا رؤيتها بما في ذلك في أسلوب الكتابة نفسه. إذ تخلو كتبه، وكتاب (الأمير) بالأخص، من التزويق اللفظي والعبارات الطنانة والطويلة، أي اقتصاد باللغة لتوفير الوضوح الكافي للفكرة السياسية والعمل بموجبها. وهذه بدورها نتاج التداخل الحي للعقل والوجدان الذي عادة ما يلازم التجربة الشخصية (الذاتية). ولا غرابة في الأمر، وذلك لأن مكيافيلي نفسه كان جزءا وعنصرا فعالا في التاريخ السياسي لمرحلة النهضة[1]. ووضع هذه

(1) ولد مكيافيلي مكيافيلي (1469-1527) في فلورنسا في عائلة ارستقراطية الأصل. كان أبوه محاميا ومن دعاة الجمهورية. وكان تعليمه الأولي بسيطا. وهو ما يمكن العثور عليه بما في ذلك في كتاباته النظرية (الأمير) والتاريخية (العقد الأول من تيتوس ليبيا(ليفوس) و(تاريخ فلونسا). وقيمة (الأمير) تقوم في انه لم يكن محجوزا أو مطلوبا من جانب أمير من الأمراء آنذاك، على عكس تاريخ فلورنسا وغيره من مؤلفاته. من هنا جوهريته في استلهام تجاربه السياسية أولا، ومعارفه التاريخية ثانيا. وقد مرت المرحلة التأسيسية في تطوره الشخصي بين التيار الديني الممثل بحركة الرهبان الدومينكان وتياره الإيطالي الداعي للتمسك بالفضائل من جهة، والتيار السياسي الداعي للجمهورية، من جهة أخرى. وما بينهما حكم عائلة ميديتشي. الأمر الذي طبع حياته النظرية والعملية بالشكل الذي جعل من المبادئ المتسامية والنزعة النفعية والكلبية متداخلان كما لو أنهما ضروريان في آن واحد. من هنا ترقيه في المناصب بين هذه التيارات الثلاثة من حيث التأسيس من جهة، وبين التيارين الجمهوري والارستقراطي الاستبدادي من جهة أخرى. بحيث طحنه هذا الاحتكاك بينهما وصنع منه عجينة هي الأولى في تاريخ الفكر السياسي الأوربي. كما

المفارقة في عبارة مقتضبة وجميلة، لكنها عملية، تقول، بأن الفنان الكبير ينظر من الوديان ليرسم شاهق الجبال، ومن قمم الجبال ليصور الوديان. لهذا طالب السياسي الكبير أو رجل الدولة أن يعرف طبيعة الشعب من أجل أن يكون أميرا. وبالمقابل من الضروري أن يكون المرء فردا من أبناء الشعب ليتمكن من معرفة طبيعة الأمراء[1]. ذلك يعنى، إن الأمير أو رجل الدولة أو حاكمها هو ذاك الذي يجمع في ذاته معرفة شعبه بوصفه جزءا منه. وبدون هذه العلاقة المتبادلة أو الذاتية التلقائية النابعة من واقعها وحقيقتها لا يمكن بلوغ رتبة الإمارة الحقيقية. فالإمارة الحقيقة بهذا المعنى هي تلك التي تتصف بتجانس ذاتي بوصفها كلا واحد في شخصية الأمير والشعب. وهو استنتاج كان قد تبلور عنده في مرحلة مبكرة من تطوره الفكري السياسي، أي في تلك المرحلة التي أخذت تتسارع فيها سقوط الحراشف الدينية المتكلسة من مرحلة تأثره بحركة الرهبان الدومينكان. ويعكس هذا التحول في آن واحد الإيمان الأول بأثر التربية العائلة عن أفضلية الجمهورية، والتجربة السياسية التي أوصلته إلى أن النصائح الأخلاقية لا تجدي نفعا في ميدان الصراع السياسي وبناء السلطة والدولة والنظام السياسي. ونعثر

جعلت منه المقدمة النظرية الأولى للسلوك العملي السياسي في مرحلة الانتقال من الطور الديني السياسي (للقروسطية) إلى الطور السياسي الاقتصادي (البرجوازي). ووجد ذلك انعكاسه الأولي في ابتعاده عن التيار الديني ولاحقا دعوته إلى فصل الدين عن الدولة من أجل جعل فلورنسا دولة جمهورية. وجرى استكمال هذه الفكرة الأولية في مجرى إدراكه السياسي المتراكم في تقلده للوظائف الحكومية السياسية. فقد اختير عام 1489سكرتيراً للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسا التي كانت تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية وكان يبلغ من العمر آنذاك تسعة وعشرون عاما. حيث بقي فيها بحدود أربعة عشر عاما. وفي عام 1500 شارك في أول بعثاته الدبلوماسية إلى فرنسا. وعاش مرحلة سقوط بورجيا عام 1502. ثم عاد إلى فرنسا عام 1404. ثم قام بعدها بالاشتراك في بعثات دبلوماسية عديدة. ثم سجن في فلورنسا عام 1512. وعام 1513 حكم عليه بالإعدام لكنه نجا. بعدها جرى طرده من وظيفته. وأخيرا اعتزل العمل في الدولة والسياسة. واختلى. وفي خلوته انجز كتاب (الأمير).

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص52.

على ذلك في موقفه من الكنسية والدولة. فقد استشهد بالفكرة القائلة، بأن الايطاليين لا يفهمون شيئا في شئون السياسة، ولو أنهم فهموا فعلا لما جعلوا الكنيسة تصل إلى هذه الدرجة من العظمة[1]. وبأثر تحليل التجربة التاريخية السياسية توصل إلى استنتاج يقول «إن من يسعى لتقوية غيره يحكم على نفسه بالخراب والدمار»[2]. وبالتالي، كانت تقوية الكنيسة أيضا يجري على حساب تدمير الدولة والجمهورية في ايطاليا.

فقد كانت إشكالية النظام السياسي بالنسبة لمكيافيلي جزءا من إشكالية الدولة والسلطة. إننا نعثر عنده على ادراك هلامي للفرق بينهما. وفي الوقت نفسه يمكننا تحسس ادراكه لضرورة وحدتها بالنسبة لمستقبل الدولة الإيطالية. بعبارة اخرى، اننا نعثر في موقفه من النظام السياسي على ادراك اولي لأهميته بوصفه الحلقة الرابطة بين السلطة والدولة. بمعنى إن فكرة النظام السياسي لم تتحول إلى الهيئة النافية للسلطة من خلال تحوله إلى التعبير العملي عن فكرة الدولة نفسها. وهذا بدوره هو نتاج التجزئة الطويلة للمدن الإيطالية. ومن ثم لم يكن بإمكان مكيافيلي التوصل آنذاك إلى الإدراك الواضح والمنظومي لحل إشكالية النظام السياسي وتأسيسه بمعايير البديل الفعلي للتجزئة.

لكنه مع ذلك وضع إشكاليته الأولوية من خلال تناول قضية أنواع الحكم. فهو يتكلم عن نوعين من أنظمة الحكم وهما كل من الجمهوري والملكي الوراثي[3]. انه يتناول الواقع الإيطالي وليس نماذج الرؤية الفلسفية السياسية لأنواع الحكم المتعارف عليها منذ زمن اليونان والرومان. ومن ثم نعثر في تقسيمه هذا على معالم الواقع والتجارب السياسية الإيطالية التي

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص70.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص70.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص53.

عايشها وعمل ضمنها ولأجلها. ذلك يعني سلامتها ودقتها وواقعيتها ضمن سياق التقاليد السياسية وأنظمة الحكم حتى ذلك الوقت.

يضع مكيافيلي أمام نفسه مهمة التنظير للطريقة التي يمكن الحفاظ فيها على السلطة والدولة في ظل النظام الملكي. ويشدد على أن للأمير حق شرعي في الحكم بحكم الحاجة والعلة. وبالتالي يستحق حب الشعب «إذا لم يقترف من الرذائل ما يربو على المعقول»[1]. إن اقتراف الرذائل فعل مقبول بالنسبة لمكيافيلي في حال خدمته لقوة الدولة واستقرارها ولكن بمعايير «معقولة». ومع صعوبة تحديد هذه «المعايير المعقولة»، إلا أننا نعثر على نماذجها ونوعيتها في ما بثه من وسائل وأساليب وقواعد سلوك سياسية مختلفة ومتنوعة حسب الحالة والظرف والغاية. لكنها تعكس العقيدة السياسية الجوهرية بالنسبة لمكيافيلي، أي أولوية الفعل السياسي وغايته على القيم الأخلاقية التقليدية. إذ لا ينفي مكيافيلي القيم الأخلاقية في السلوك السياسي، بل هو يبلور قيم سياسية جديدة تختلف عما كان سائدا أو قادما أو باقيا من الأطوار التاريخية الثقافية القديمة. من هنا ربطه لثورة الناس على الحكم ليس بالقيم الأخلاقية، بل بأحوالها المادية أساسا، كما نعثر على ذلك في قوله «إن ثورة الناس على الحكام هو نتيجة تحول أحوال الناس من سيء إلى أسوء»[2]. وتعّبر هذه الفكرة بصورة استشرافية دقيقة لمستقبل التحول التاريخي الهائل من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية. وذلك لأن القيم السياسية الجديدة هي قيم أخلاقية جديدة. إذ لكل مرحلة تاريخية ثقافية كبرى قيمها الخاصة، والتي تستقيها من مرجعياتها الثقافية الكبرى.

لقد أخذ مكيافيلي بمختلف اصناف الرذيلة الموجودة والسائدة في الحياة السياسية للدولة على امتداد التاريخ بوصفها وسائلا لا تخلو من

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص57.
(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص58.

الفضيلة في حال تطبيقها بالشكل الذي يخدم وحدة الدولة وقوة السلطة والاستقرار السياسي والاجتماعي. لقد توصل إلى أن النصائح الأخلاقية القديمة لم تعد تمتلك قوتها الفعالة. لاسيما وأنها كانت على الدوام ضعيفة التأثير وبالاخص في مجرى ارتقاء المجتمع إلى حالة الدولة، كما قال بها قبله ابن خلدون. لكن ما يميز مكيافيلي انه قبل بها وسعى إلى جعلها قواعد العمل السياسي بوصفها فضائلا أخلاقية أيضا.

غير أن ذلك لا يلغي أهمية وفاعلية القيم المعنوية المتراكمة في مجرى التاريخ الإنساني، لكنها تبقى في نهاية المطاف مجرد قيم خادمة بالنسبة لمهمة تكامل وتقوية الدولة، واستمرار الحكم واستقراره. بمعنى القبول بكل القيم المعنوية بغض النظر عن تناقضها المجرد مع مهمات العمل السياسي. ولعل احد النماذج الواضحة بهذا الصدد يمكن تقديمه على مثال موقفه من الجيش. فالجيش القوي، من وجهة نظر مكيافيلي، ليس ضمانة الاحتفاظ بالسلطة واحتلال البلدان الأخرى ما لم يرتبط ذلك بحب الشعب[1]. فاحتلال دولة أخرى صعب، ما لم يجري كسب ودّ الشعب المحتل. وهذا بدوره أمر صعب إذا كان الشعب غريبا ولا يتكلم لغة المحتل. بينما احتلال وضم شعب (والحديث يجري ضمن إيطاليا وحالتها المجزأة آنذاك) من نفس الأصل واللغة ممكنا خصوصا إذا لم يتعود على الحرية[2]. واستمرارا لهذا الموقف من الاحتلال يؤسس مكيافيلي لفكرة المستعمرات في أراض الغير المحتلة للتمكن منها. فهي أقل كلفة من الجيش، لاسيما وأنها قد تثير خوف الانتفاض ضدها لكي لا يفقدوا أراضيهم[3]. من هنا اقتراحه بإقامة الجاليات فيها. فهو الأسلوب الأفضل والأرخص، والذي لا يستنزف أموال الدولة. والطريقة المثلى إلى جانب بناء المستوطنات هو القيام بإساءة

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص59.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص61-62.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص62

بالغة وخطيرة من أجل كسر إرادة السكان الأصليين إضافة إلى شراء ذمم الوجهاء[1]. ومن الممكن رؤية هذه «النصيحة» السياسية للاحتلال في كافة نماذج وتاريخ السلوك الأوربي الاستعماري. إذ نراه في كافة القارات وما وراء المحيطات. وعندنا جرى تطبيقه في الجزائر من جانب الفرنسيين، وفي ليبيا من جانب الإيطاليين، والآن في فلسطين من جانب اليهود. بعبارة أخرى، لقد نفذ الأوربيون مقترحات مكيافيلي في مناطق النفوذ الجديد واحتلال أراضي الغير بإتباع أسلوب الاقتلاع البشري كما نراه على نموذج امريكا الشمالية وأستراليا وغيرها من المناطق. بينما لم يستعمل العرب المسلمون هذا الأسلوب لذلك لم يتمكنوا من الاحتفاظ بالأندلس! مع إن جوهر القضية والاختلاف يكمن في التباين النوعي بين المراحل التاريخية الثقافية والطابع الخاص لانكسار مرجعياتها الكبرى في موشور المنطق الثقافي لتطور الأمم. والمقصود بذلك، إن فكرة ميكيافيلي نشأت وأسست في الوقت نفسه، للمرحلة السياسية الاقتصادية لإيطاليا وأوربا عموما. إذ نرى ملامح المال والقوة والعنف بوصفها القوى الوحيدة القادرة على تثبيت أركان الدولة وتقوية السلطة فيها. بينما كانت السيطرة العربية الإسلامية في الأندلس جزأ من صيرورة المرحلة الدينية السياسية، وصعود الخلافة العربية بمرجعياتها الثقافية الخاصة. فمن الناحية المجردة كان للفتوحات الإسلامية أصولها المحددة وفكرتها الكونية وآداب يقابلها وحدة الحقوق.

وبغض النظر عن الطابع القاسي بل والمجرم في هذه النصائح السياسية المكيافيلية، إلا انها كانت تنسجم وتستجيب لمتطلبات المرحلة وأجنتها المستقبلية. أما استعمال المادة العينية من التراث والتاريخ الروماني، فلأنها كانت تستجيب من حيث المهمة الملحة إلى ضرورة وتقوية ووحدة الدولة الإيطالية. فقد ظلت روما وتقاليدها السياسية اشبه ما يكون بنواقيس

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص63.

الكنسية الكاثوليكية: رنين جميل، لكن بدون معنى! من هنا إرساء رؤيته النقدية للتاريخ على مثال الانتصار والهزيمة، ولكن بمعايير الرؤية المستقبلية. بل يمكنني القول، بأن (الأمير) هو الصدى السياسي لكتاب اوغطسين (مدينة الله). فهو ممثل الجيل المستقبلي، أي الذي ينظر إلى الأمام وليس بالرجوع إلى أمهات الكتب السياسية التي لم تعد قادرة على الفعل بمعايير المعاصرة. من هنا نرى توظيفه السياسي البحت وليس تطبيق القيم الأخلاقية المجردة. فقد اعتبر تجارب الرومان بهذا الصدد تجارب صحيحة. لقد طبقوا ما تكلم مكيافيلي عنه، والمقصود بذلك سلوكهم في إرساء وبناء المستوطنات والقبول بوجهاء ضعفاء، وإبعاد الأقوياء وعدم السماح لهم بالاقتراب من السلطة. أما اليونان فقد أرادوا صداقة غيرهم فخسروا! وهو استنتاج لا يتصف بالدقة بمعايير التجارب السياسية والفلسفية والثقافية العامة. لكنها تصبح أداة فعالة وضرورية ومستقبلية بمعايير الرحلة السياسية الاقتصادية التي جعلت من كل ما يدر الربح مباح ومندوب ومقبول. بينما هو في الواقع أقرب ما يكون إلى أسلوب الفرض الواجب. بحيث نراه يضع لهذه المهمة قواعد محددة، كما هو جلي في تناوله ما اسماه بالسبل الثلاثة لبلوغ هذه الغاية:

الأول ويقوم في تجريدها من كل شيء؛

الثاني، بالإقامة فيها؛

الثالث، السماح لأهلها بالعيش فيها حسب قوانينهم مقابل دفع الجزية (المال) ويستند بذلك الى قيادة محلية تابعة. وخصص موقفه من أولئك الذين تطبعوا على الحرية وعاشوا فيها. من هنا قوله، بأن المدن التي تعوّد أهلها وتطبعوا على الحرية لا يمكن الاحتفاظ بمواودعتها ولا تهدأ إلا بالانقياد إلى مواطنيها[1]. ودفعه ذلك إلى استنتاج مدمر لكنه محكوم بالقوة والسلطة

(1) نيكولا مكيافيلي الأمير، ص76.

والمال كما في قوله «كل من يسيطر على مدينة حرة لا يقوم بتهديمها، يتعرض هو نفس للدمار منها»[1]. ووضع هذا الاستنتاج بصورة دقيقة في قوله: «إن الجمهوريات تتميز بالحيوية العظيمة، والكراهية البالغة، والرغبة الشديدة بالثأر، وليس باستطاعة أهلها ترك ذكرى حريتهم. وبالتالي فإن اضمن سبيل هنا هو تدميرها التام، والإقامة فيها»[2]. ومع ذلك لم يقف مكيافيلي عند هذا الحد الهائج في الوقف من الآخرين من اجل تثبيت قوة الدولة، بل وربطه بمهمات المستقبل. فالأمير الحكيم، كما يقول مكيافيلي، من ينظر إلى المستقبل لكي يدرك الأخطار القادمة متحصنا برؤية وعلاج. وهذا هو حال الدولة الناجحة[3].

فلسفة النصائح السياسية العملية

إن النصائح والرؤية العملية التي يقدمها مكيافيلي تنطلق من الواقع وأثر التقاليد السياسية المستقاة مما اسماه بالحيطة والحذر والاستفادة من كل ما يمكنه تقوية السلطة. والأهم من ذلك انه يدعو دوما لتأمل تجارب الماضي. لقد أراد مكيافيلي أن يجعل من التاريخ معلّما. وهي الفكرة الأكثر جوهرية وأهيمة في فكرته السياسية. واعتقد بأن تأسيسها النظري والعملي يؤدي إلى استمرار الحكم وديمومته، أي أن ما يشغله هنا هو فكرة الاستقرار السياسي. ففي معرض تحليله لتجربة ألكسندر المقدوني وسرّ بقاء سيطرته بعد موته السريع يشير إلى وجود سببين لذلك مرتبط بنوعية الحكم. فهناك نوعان من الحكم، كما يقول مكيافيلي، الأول وهو أن يجري من خلال الحاكم وموظفيه، أي تعيينه للوزراء، والثاني هو حكم الأمير والنبلاء. ووجد في نمط الحكم العثماني تعبيرا عن الأول نموذجه

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص77

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص78.

(3) نيكولا ميكيافيلي: الأمير، ص65.

(وهو نظام الحكم المعاصر لمكيافيلي نفسه). بينما وجد النمط الثاني تعبيره في نموذج الحكم الفرنسي المعاصر له، ألا وهو حكم الأمير والنبلاء. من هنا استنتاجه، بأن من الصعب احتلال مملكة الأتراك ولكن في حال احتلاها يسهل إدارتها والتحكم بها، على عكس فرنسا حيث يسهل احتلالها ويصعب التحكم بها وإدارتها[1]. من هنا استنتاجه القائل، بأن الكسندر واتباعه كان بإمكانهم الاحتفاظ بالسيطرة على فارس بعد انكسار جيش داريا، بينما كان الرومان يواجهون دوما صعوبات في فرنسا وإسبانيا وغيرها بسبب وجود نبلاء. والحصيلة تقول، بأن جوهر القضية ليست في كفاءة المحتل وإنما في اختلاف الأوضاع في البلاد المحتلة[2]. بعبارة أخرى، إن الأسباب الداخلية هي التي تجعل من الدولة والشعب مستعدان لقبول الاحتلال وليس قوة المحتل. وهي فكرة سياسية عميقة ودقيقة يمكن اعتمادها أو وضعها في صلب الفكرة المكيافيلية عن قوة الدولة وديمومة الحكم السياسي. ولكي لا تقع الدولة والنظام السياسي تحت نير الاحتلال الأجنبي، فإن ذلك يستلزم توحيدها الداخلي وإيجاد النظام السياسي القادر على الدفاع عن نفسه أو في اسوأ الأحوال يصعب إدارته من جانب المحتل.

لكن هذه الرؤية السياسية الداعمة لوحدة الدولة والاستعداد للدفاع عنها ضد أية قوة خارجية ليست إلا مستواها الأول والظاهري. ووجد في الشعب أو المجتمع القوة الأكثر جوهرية وأصالة بهذا الصدد. من هنا حدبثه عن دور الشعب في تثبيت دعائم الدولة القوية وديمومة نظامها السياسي. من هنا حكمه الداعي إلى الاعتماد على الشعب في الحفاظ على الدولة والسلطة. لهذا وقف بالضد من كل من كان يدعو إلى الفكرة المشككة بقيمة وقوة الشعب. ووجد الحقيقة في خلاف ذلك. وقدم مثال صمود اسيرطة في مواجهة اليونان وبعض الرومان. كل ذلك بسبب تأييد الشعب وأمانة

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص72.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص75.

الأعوان الكبار في الدولة[1]. إذ الدولة القوية، كما يقول مكيافيلي، هي التي يشعر مواطنوها بحاجتهم للحكومة، حينذاك يدينون لها بالإخلاص والولاء[2]. ووضع كل حصيلته النظرية والتجربة التاريخية في فكرة تقول، بأن الدولة القوية هي تلك التي تمتلك الرجال والأموال والجيش الكافي للدفاع عنها. أما التي تعتمد على الآخرين فإنها ضعيفة بالضرورة[3]. وقد استقى مكيافيلي أحكامه هذه من التجارب التاريخية للحكم والتحكم. واعتبر الوصول إلى الحكم مسارا يحتمل كل شيئ ونموذج. لهذا نراه يتكلم بما في ذلك عن أولئك الذين يصلون إلى الإمارة عن طريق النذالة. وقدم مكيافيلي نماذج ملموسة تاريخية. ووجد في شخصية اغارت كليس الصقلي نموذجا «كلاسيكيا» لهذا النمط. فقد انحدر من عائلة وضيعة مليئة بالفضائح، لكنه تمكن بقدرته الجسدية والعقلية أن يرتقي إلى السلطة ويمسك زمام الإمارة عبر خديعة الأعيان. حيث جمعهم للتشاور وأعطى الإشارة لمن اوكلت مهمة به مهمة القتل، فأجهزوا عليهم[4]. ووجد مكيافيلي هذا السلوك حسنا أحيانا إذا كانت بدايته رذيلة ونهايته طيبة. لهذا طالب من أولئك الذين يصلون إلى الحكم بهذه الطريقة أن يتمسك باتخاذ التدابير في ارتكاب الفضائع. وأن يقوم بها مرة واحدة في البداية ولا يعود إليها. على أن تكون جماعية وليست فردية. أما من يستمر بها بسبب الجبن والخوف والاستشارة السيئة، فإنه سيكون مضطرا لإشهار السيف بصورة دائمة[5].

---

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص106

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص 108

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص109.

(4) إن هذه الواقعة تذكرنا بما قامبه محمد علي باشا في القضاء على المماليك من اجل استتباب سلطته الاولية.

(5) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص101-100. وقد يكون سلوك وشخصية صدام حسين والقذافي وأمثالهم نماذج فعلية لهذه الظاهرة. ومآلها، بغض النظر عن

إننا نقف هنا أمام رؤية سياسية بحت تتناسب مع المرحلة التاريخية الثقافية الجديدة التي تعطي للفكرة السياسية مهمة خوضها حتى النهاية ولكن بمعاييرها الخاصة، أي السياسية. من هنا يمكن فهم السبب القائم وراء تقييمه الايجابي لمختلف نماذج الحياة السياسية المليئة بالصفات الرذيلة. فهو يرفع من شأنها بمعايير السياسة الواقعية، لكنه وجد في هذا النمط من السلوك والنظام السياسي مما لا يمكن إطلاق لفظ الفضيلة عليه. بل اعتبر أن هذا النظام السياسي أو السلطة التي لا رحمة في سلوكها، وتنقض العهد، وتمارس الغدر والقتل، يمكنه البقاء في السلطة، لكنه لا يبلغ ولن يحصل على لقب المجد، كما يقول مكيافيلي[1].

ففي مجرى تقييمه السياسي لتجارب الأمم في تأسيس الدولة والحفاظ عليها وتقويتها وديمومتها، سعى للبرهنة على أن الكفاءة الشخصية في الوصول إلى الحكم تتناسب مع حجم المهمات التاريخية الأكثر صعوبة، ومن ثم الأكثر قدرة على إدخال الجديد. والمقصود بذلك، إن الشخصيات التأسيسية تتميز في قدرتها واستعدادها لإدخال الجديد، بوصفه العمل الأكثر تعقيدا وصعوبة. وذلك لأنه يواجه القديم. وبالتالي، فإن النجاح في إقامة الحكم الجديد والقوي يفترض إتباع سياسة جديدة وخاصة تقوم من حيث محتواها على قتل الخصوم، والاعتماد على طبقة جديدة من المقربين، وقوة عسكرية جديدة[2]، أي تصنيع نوع جديد من الولاء يشمل النخبة، والقضاء على خصومه (القدماء)، والقوة العسكرية. فالوصول إلى الحكم في حالات عديدة سهل نسبيا، كما يقول مكيافيلي، ولكن التعقيد يقوم في الحفاظ عليه. ولا يحافظ عليه إلا من اتسم بالعبقرية السياسية[3]، أي تلك

ملابسات القضية، كان واحدا.

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص98.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص84-79.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص85.

التي تتمتع بخطة استراتيجية في بناء الدولة. فهي الضمانة الفعلية لديمومة وقوة الدولة في ظل ظروف كانت تتميز بالنزعات الانفصالية والانعزالية الملازمة لحالة النظام الاجتماعي الاقتصادي والسياسي الاقطاعي القائم آنذاك. بينما نرى تركيز مكيافيلي على أهمية وجوهرية رجل الدولة والفكرة السياسية الإستراتيجية. من هنا عبارة «العبقرية السياسية». ولا يغير من ذلك ما هو سائد ومسطح من ذكريات وأحكام نمطية عن السياسة والساسة. من هنا استنتاجه القائل، بأن الدول التي تنشأ بسرعة قد تتعرض للزوال بسرعة. وهي حالة أقرب إلى الطبيعة. من هنا أحكامه القائلة، بأن الدولة القوية والحكم الذي يناسبها يفترض التخطيط له مسبقا، أي قبل الوصول إلى الحكم. وفي حال الابتداء بهذه الهندسة المستقبلية بعد الوصول إلى الحكم، فإن ذلك لا يقلل بل يستلزم الاستمرار به حتى النهاية. وبدون ذلك ينهار كل شيء[1]. بل أن رجل الدولة ينبغي أن يضع في حسبانه كل شيئ بما في ذلك الموت المفاجئ. فالسياسي قد يفكر في كل ما من شانه الحفاظ على الحكم وبعمل من أجله، إلا انه لا يفكر في أن المرض والموت قد يختطف كل شيء منه، كما يقول مكيافيلي.

حددت هذه المقدمة النقدية لماهية السياسي، ورجل الدولة، رؤية ميكيافيلي السياسية التاريخية عن نماذج الشخصيات القوية الحاكمة، أو بصورة أدق القواعد التي ينبغي التمسك بها، والتي ترتقي إلى مصاف المبادئ العليا أو المرجعيات العملية الضرورية، ومن ثم القادرة على صنع شخصية حاكمة قوية. ويمكن حصرها بما يلي: يمكن للحاكم التقليد ولكن لمن هو أفضل وأعظم؛ والأفضل أن لا يعتمد على حسن الطالع بل على قواه وحكمته؛ وتأمين سلطته عن طريق تأمين نفسه ضد الأعداء؛ وكسب الأصدقاء؛ والاحتلال بالقوة أو الخدعة، وفرض الحب والخوف على

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص87.

رعاياه، وأن يحترمه الجيش؛ وتدمير كل من يسعى لإيذائه؛ وإدخال الجديد بدل العادات القديمة؛ والإنصاف بالشدة والرحمة؛ والشهامة والتحرر؛ وصنع قوة جديدة والقضاء على القدامى؛ والحفاظ على صداقة الملوك والأمراء[1].

إن هذه اللوحة السياسية العملية تجمع في كل واحد مختلف جوانب النشاط لسياسي الهادف إلى تقوية الدولة والسلطة. حيث يرسمها مكيافيلي على أساس أخذ حصيلة ونماذج التجارب الناجحة وتقليدها إذا اقتضى الأمر. على أن يكون ذلك بالاعتماد على النفس وقوة الإرادة والرؤية العملية العقلانية في اتخاذ أساليب جديدة في التعامل مع المشكلات. إضافة إلى العمل على تصنيع قوى جديدة يمكنها العمل بمتطلبات الرؤية الجديدة والمهمات الناشئة. الأمر الذي يستلزم كسب الأصدقاء والأتباع. وبالمقابل استعمال الأساليب المتكاملة والجديدة في درأ الأخطار الداخلية والخارجية على السواء بقوة وحزم. من هنا فكرته عن ضرورة إتباع الاعتدال في العقاب والثواب، أي الاساليب التي تناسب مهمة استمرار وتمتين قوة الدولة والحكم. والشيئ نفسه ينطبق على السياسة الخارجية من خلال السلم والصداقة مع الجوار. ويكمل ذلك استعمال القوة بما يتناسب مع حجم الأخطار. من هنا قاعدة محاربة الأعداء وإيقافهم عبر تأمين نفسه، واستعمال القوة والخدعة في الحرب والقتال بالاعتماد على جيش موثوق بمولاته.

إن كل هذه اللوحة الواضحة والجلية تشير إلى ما يمكن دعوته بترتيب مكيافيلي لمنظومة مبادئ ترمي إلى توحيد العقل السياسي الفعال والواقعي، والعمل بمعايير الجديد والمستقبل، وتأمين الحد الضروري للسلوك السياسي بما يخدم الدولة واستمرار السلطة على الصعيدين الداخلي والخارجي.

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص94.

إننا نقف هنا أمام «منظومة» من القواعد العملية السياسية وليس على ما هو متعارف عليه وتقليدي من نصائح أخلاقية. واختزل مكيافيلي كل هذه المبادئ السياسية والقواعد العملية في فكرة جوهرية أو مرجعية فكرية عملية تقول بضرورة العمل بمعايير الفائدة وليس بمعايير الخير والفضيلة[1]. وهذا بدوره يوصلنا إلى فكرة باطنية وفاعلة في منظومته السياسة العملية، والتي يمكن وضعها بعبارة: إن أولوية الدولة هي أولوية الفكرة السياسية.

الفلسفة السياسية لعلاقة الغاية بالوسيلة

إن وجود الدولة بوصفها غاية الفكرة السياسية، حدد بدوره الصيغة الشهيرة القائلة، بأن الغاية تبرر الوسيلة. فكل ما وضعه مكيافيلي من أساليب قد يقشعر لها البدن، كانت تهدف إلى إنشاء الدولة الموحدة القوية بوصفها ضمان الأمان والاستقرار والسعادة للجميع. وهي فكرة سياسية واقعية وعميقة. كما أنها كانت تحتوي على صيغة المثال والنموذج الواقعي للدولة الحديثة ونظامها السياسي. مما حدد بدوره ما يمكن تسميته بمنظومة القيم السياسية التي ينبغي لهذا النمط من الدولة التمسك بها والعمل بموجبها من اجل بلوغ الغاية.

وانطلق مكيافيلي هنا من فكرة نقدية عميقة تقول، بأن الفكرة الطوباوية عن الدولة تودي إلى الخراب. وبالتالي، فإن المهمة لا تقوم في الانسياق وراء الخيبات عن الدول المثلى التي لا وجود لها في الواقع. فالطريقة التي يحيا بها البشر هي ليست ما يجري تخيله في الدول المثلى. وبالتالي، فإن مهمة السياسة لا تقوم بالعيش حسب ما ينبغي أو ما يجب، بل حسب ما هو موجود. وإلا لأدى هذا النوع من التعلم إلى الدمار، كما يقول مكيافيلي.[2].

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص102.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص135.

إن القيم السياسية التي بلورها مكيافيللي هي قيم الرؤية السياسية المجردة والمستقاة من معاناة نشوء وموت الدول وما يترتب عليه من قتل وتدمير وخراب، أي تلك الصورة التي ميزت وجود الدولة في أوربا على امتداد أكثر من ألف عام، وإيطاليا منها بشكل خاص. من هنا يمكنا تلمس الأسى بين عباراته التي تدعو إلى حسم هذا الوقع الخرب بالشكل الذي يؤدي إلى تقوية الدولة وثباتها ووحدتها واستمرارها. لهذا نسمعه يقول، بأن الإنسان الذي يريد مهنة الخير والطيبة في كل شيء يصاب بالحزن والأسى! من هنا دعوته لأن يتعلم الأمير كيفية الابتعاد عن الخير والطيبة، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها وفقا لضرورات الحالات التي يوجهها[1]. وذلك لأن الإتصاف بصفات الخير جميعا أمر جيد ومقبول، بل هو ضروري. غير انه لا يوجد إنسان كامل. من هنا ضرورة إتقان المعرفة الضرورية بهذا الصدد. أما الغاية من استعمال الخير بالقدر المطلوب والضروري فهذا ما تحدده مهمات ومستلزمات الحفاظ على السلطة والدولة[2]. من هنا يمكن فهم المضمون الفعلي لقوله، بأن من الخير أن يموت الإنسان سخيا كريما، لكن التمسك بهذه الفضائل كما يفهما الناس يؤذي الحكم والدولة[3]. إذ أن اتباع هذا النمط في الدولة يودي إلى افلاسها. ويضطره بالتالي إما إلى زيادة الضرائب من اجل الاستمرار بالسخاء والكرم وإما أن يصبح مبتزا للثروة بكافة الوسائل. من هنا استنتاجه عن أن التقتير أفضل بالنسبة للدولة. وذلك لأنه يؤدي إلى اكتفاءها الذاتي زمن الحرب والسلم. ومن ثم لا يرهق الشعب. بل أن التاريخ نفسه يكشف عن أن الأعمال العظيمة عادة ما كان يقوم بها من يوصمون بالبخل[4]. من هنا استنتاجه الذي يتسم بقدر كبير

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص136.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص137.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص138.

(4) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص139.

من الواقعية، وهي أن الشح إحدى الرذائل التي تديم الحكم. بل ويصل من خلال هذه الفكرة إلى أسلوب مفارق أيضا يقول، في حال ولابد من الجود والكرم، فمن الأفضل القيام به بأموال الآخرين وليس بأموال الدولة. وذلك لأن الكرم والجود يؤديان إما إلى افلاس الدولة ومن ثم يصبح الأمير أما فقيرا وأما حقيرا أو كلاهما. بينما ينبغي للأمير أن يسعى لكي لا يوصم بالحقارة أو يتعرض للكراهية. والكرم يقوده إلى ذلك. لهذا من الأفضل أن يكون الأمير بخيلا. فهو أسلوب يمكن أن يعرّض الأمير للاحتقار ولكن لا يعرّضه للكراهية[1]. وطبق نفس هذا الموقف من قيم الرأفة والقسوة. فالرحمة ضرورية ولكن بشرط أن لا يجري الإفراط بها. فإذا كانت القسوة ضرورية للدولة ووحدتها فلا باس بها بل وضرورتها[2]. والأفضل أن يحب الناس الأمير ويخافون منه. وتوصل بالنتيجة إلى أن الأفضل هو أن يخاف الناس ومن الأمير على أن يحبوه[3].

إن هذه الصيغة التي توصل إليها مكيافيلي عن أفضلية الخوف تنطلق من أن الحب متغير متبدل بحسب الظروف وأنانية الناس، بينما يفعل الخوف فعله الدائم ونادرا ما يتغير بسبب الخشية من العقاب. تماما كما أن الصداقة التي تشترى بالمال وليست مبنية على نبل الروح هي صداقة زائفة تشترى بالمال[4]. وفي معرض الدليل على ذلك استشهد بتاريخ وشخصية هاني بعل (هانيبعل)، لكي يبرهن على أن القوة والصرامة وما يتبعها من الخوف هي الضمانة الكبرى لنجاح شخصية هانيبعل التي تكشف عنها سيرته السياسية والعسكرية. إذ لم يتمرد عليه شخص زمن الفوز والهزيمة. وأن من يلومه

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص141.
(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص142.
(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص144.
(4) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص144.

على هذه الصفة لا يدرك بأن ما يلومونه عليه هو سرّ نجاحه[1]. فالناس تحب تبعا لأهوائها وإراداتها الخاصة، لكنها تخاف وفقا لأهواء الأمير وإرادته. والأمير العاقل هو الذي يعتمد على ما يدخل تحت سيطرته وليس سيطرة الآخرين.

توصل مكيافيلي بأثر تحليله ونقده لمختلف القيم إلى استنتاج عام يقول، بأن الصفات المحمودة للأمير ضرورية، بما في ذلك الصدق والنبل والإخلاص، لكن التجارب التاريخية تكشف عن أن من قام بجلائل الأمور يتصف بمضاداتها. ولم يقصد هو بذلك تعظيم الرذيلة، بقدر ما كان يعني إعادة النظر بصورة نقدية تجاه القيم الأخلاقية التقليدية من خلال عرضها على مرآة القيم السياسية الجديدة لفكرة الدولة الحديثة. وهي دولة في بداية صيرورتها التاريخية، شأن تراكم الرأسمال الأولي، المتخم بالرذائل المعقولة ضمن سياق التطور التاريخي.

لقد كانت أفكاره الجديدة مبنية على أساس نقد تجارب الماضي وتقديم البدائل «الغريبة» التي تعكس بروز وهيمنة الفكرة السياسية وأولويتها في المواقف والأحكام والأفعال. وهو الأمر الجلي في نقده لتجارب الماضي السياسية، ونوعية الأساليب والقيم الجديدة البديلة. فقد اعتبر، على سبيل المثال، الأسلوب القديم في السيطرة والهيمنة عبر أضعاف المناطق والمدن التي يجري احتلالها (داخل إيطاليا) لم يعد نافعا، بل مضرا. لأنه يجعل منها فريسة للعدو الأجنبي[2]. بل ونراه يؤسس لقاعدة وأرضية جديدة لقوة الدولة ليست مبنية على قوة القلاع، بل على قوة الحب والكراهية. من هنا بلورته لفكرة الكراهية والحب تجاه السلطة وللدولة، باعتبارها

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص145.
(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص169.

قيمة سياسية عوضا عن وجود القلاع[1]. وأن الأمير الجيد هو من يقدّر المحترفين والعلماء والفنانين ومن أمثالهم[2]، وأن يشجع القيام بالأعياد العامة والمشاركة فيها[3]. وأخير إن السلطة القوية هي تلك التي تتمتع بتجانس العلاقة بين الأمير ووزراءه من خلال أولوية المصالح العامة[4]. كما أدخل مبدأ أو قاعدة الاستشارة، بوصفها أسلوبا سياسيا للقضاء على النفاق والمداهنة المميزة للمقربين من السلطة. لهذا نراه يعتبر الاستشارة أفضل وسيلة للقضاء على النفاق والمداهنة، بمعنى أن يدركوا بأنهم لن يسيئوا إليه إذا ما جابهوه بالحقيقة[5]. من هنا أهمية وضرورة الاستفسار والاستشارة عن كل شيء ثم التفكر وإيجاد الحلول. لكن كل ذلك ينبغي أن يخضع للرؤية النقدية من جانب الأمير (السلطة). من هنا حصيلة مواقفه بهذا الصدد والقائلة، بأن المشورة الحكيمة حيثما جاءت ينبغي أن تكون خاضعة لحكمة الأمير وتبصره[6].

الاخلاق السياسية الجديدة

إن السياسة، بالنسبة لمكيافيلي، مرتبطة على الدوام بالسلطة والدولة. وهنا يكمن مصدر القوة والبطش والمصالح، أي كل ما يصنع بالضرورة مظاهر الرذيلة الأخلاقية، بوصفها فضائل الفكرة السياسية ضمن مسارها التاريخي.

إن ميدان الأخلاق هو ميدان الروح الفردي والاجتماعي، ولكنه ليس ميدان المصالح والصراع المرتبط بالحكم والدولة. إذ للدولة والسلطة قيمها

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص173.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص178.

(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص178.

(4) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص182–183.

(5) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص183.

(6) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص186.

وأخلاقها. والمهمة تقوم في فصل أحدهما عن الآخر لكي تفعل الأخلاق بمعاييرها والسلطة والدولة بمعاييرها الخاصة. وضمن هذا السياق لم تعد القيم المتسامية للفردية والبنية التقليدية القديمة صالحة أمام الرأسمال وقوته التاريخية الصاعدة. لهذا نراه يتوصل إلى حقيقة فعلية تقوم في أن الناس تنسى موتاها ولكنها لا تنسى أموالها المنهوبة. من هنا دعوته الأمير (السلطة) إلى الامتناع عن سلب ممتلكات الناس. فالإنسان ينسى وفاة والده لكنه لن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته.

إننا نقف هنا أمام مقدمة نظرية عملية تحتوي في باطنها على إمكانية توظيف القيم جميعا لخدمة الفكرة السياسية. وبالتالي تحويلها إلى قيم سياسية. بل واعتبارها فضيلة، انطلاقا من أن الفكرة السياسية ينبغي أن تعمل بمعاييرها. لهذا نراه يتكلم عن قيم الدولة وليس الأفراد. من هنا فضيلة القسوة والقوة البخل والتخويف والإرهاب وما شابه ذلك. لكنه لا يقصد بهذه القيم ما هو متعارف عليه من قيم الماضي، بل هي قيم الدولة. فالبخل بالنسبة لفكرة الدولة هو ليس نفسه بالنسبة للأفراد. إن بخل الدولة يعني هنا الحفاظ على الأموال العامة من التبذير. فقد «بخل» الإمام علي بن ابي طالب عندما أصبح خليفة المسلمين على أخيه عقيل بن ابي طالب. فعوضا عن تسليمه ما طلبه من المال اعطاه جمرة حارقة. ولاحقا يذهب لمعاوية عدو الإمام علي من اجل الحصول على المال. وهنا نقف أمام صورة عن «بخل» الإمام علي و»كرم» معاوية. أما في الواقع والحقيقة، فإن مضمون هذه القيم مقلوب تماما. وهذه الصورة والمثال تكشف عن المضمون الذي يتكلم به مكيافيللي عن القيم. فحقيقة البخل في سلوك الخليفة علي بن ابي طالب هو عين الجود والكرم، بينما الجود في حال معاوية هو عين البخل والرذيلة. بعبارة أخرى، لا يمكن بناء الدولة القوية على أسس غير ما تفترضها هي ذاتها. وقد تختلف مظاهر العنف والبطش والرذيلة بما في ذلك

من حيث نسبها بما يتوافق مع مرجعيات المرحلة التاريخية الثقافية، لكنها تحتوي بالضرورة عليها بنسب «معقولة ومقبولة». فعندما تعرضت، على سبيل المثال، الدولة الناشئة (الخلافة) بعد موت النبي محمد إلى خطر التحلل بفعل حركة الردة، نرى السلوك الصارم والعنيف والمتشدد بالبأس والقوة والبطش بما في ذلك القتل والسبي والحرق وما شابه ذلك من أجل قطع دابر إضعاف الدولة. وهي فضيلة تاريخية كبرى.

إن كل القيم السياسية الجديدة، بالنسبة لمكيافيلي، محصورة بين مرجعيتين جوهريتين في ما يخص العمل السياسي الهادف لبناء الدولة المدنية الحديثة وقوتها، ألا وهما مرجعية العمل بمعايير الفائدة وليس بمعايير الخير والفضيلة، ومرجعية الغاية تبرر الوسيلة. وكلاهما يهدفان إلى فكرة أولوية الدولة. وأولوية الدولة تعني بالضرورة أولوية الفكرة السياسية. وهي استجابة نظرية ومستقبلية عميقة ورائدة في الفكر الأوربي لما كانت تحتويه وتتمثّله من عناصر أولية وجوهرية للانتقال من المرحلة الدينية السياسية (القروسطية النصرانية) إلى المرحلة السياسية الاقتصادية في التطور التاريخي الثقافي لإيطاليا وأوربا عموما.

من هنا يمكن رؤية الملامح الأولية لفكرة الدولة المدنية وفصل الدولة عن الكنيسة، والدين عن الدنيا. ولا تخلو أحكامه النظرية والسياسية من خلل وضعف وتشوه أحيانا، إلا أنها مثالب المرحلة الأولية للاكتشاف التاريخي الأولي للفكرة السياسية المستقبلية.

فعندما يحلل كيفية نشوء «الإمارة المدنية» نراه يجدها في نتيجة المكر والحظ على خلاف غيرها ممن يعتمد على الجريمة والنذالة[1]. فالإمارة المدنية هي نتاج الصراع السياسي بين الخاصة والعامة (بالمعنى الاجتماعي)،

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص103

والذي عادة ما يؤدي إلى ظهور ثلاثة احتمالات بالنسبة للنظام السياسي. وهو كل من الحكم الاستبدادي، والحكم الحر، وحكومة القيود والإجازات. وقد كانت فكرة مكيافيللي ومزاجه الشخصي محكومة أيضا برؤيته السياسية(الجمهورية) والمستقبلية. لهذا نراه يتوصل إلى فكرة تقول، بأن من يرتقى بمساعدة النبلاء يلاقي صعوبات جمة، ومن يعتلي السلطة بمساعدة الجمهور يصبح لوحده حاكما. فالنبلاء لا تسمح بانعدام العدالة، بينما الجماهير تقبل بها. بعبارة أخرى، إن النبلاء تحافظ على وجود الأشياء والمصالح الخاصة كما هي. والعدالة بالنسبة لها هي مصالحها، بينما تختلف الحالة بالنسبة للجمهور، الذي يصبح خضوعه للسلطة ضمانة حريته واستقلاله ومن ثم آفاق تطوره. وهي الصيغة الضرورية بالنسبة للدولة بالمعنى الدقيق للكلمة. ومن هنا أبضا موقفه من الكنيسة والدين.

لقد نظر مكيافيلي إلى الدين والكنيسة بمعايير الفكرة السياسية ومصلحة الدولة. فقد اعتبر التدين من بين الفضائل التي ينبغي التظاهر بها، وذلك لأن الناس ترى بعيونها وليس بأيديها، كما يقول مكيافيللي. أما الكنيسة فقد دافع عنها بشدة بوصفها معينا ورديفا لقوة وعظمة وقداسة الدولة. وأستشهد بشخصية البابا ألكسندر السادس وسلوكه السياسي، الذي جعل روما والكنيسة الكاثوليكية مصدر القوة والشكيمة والسعادة[1].

غير أن الدولة المدنية القوية بالنسبة لمكيافيلي هي تلك التي لها قوة عسكرية قوية وقوانين جيدة. وإن فاعلية هاتين القوتين مرتبط بالقوة العسكرية[2]. وقد اعار اهتمامه الأكبر للقوة العسكرية (الجيش). وهو موقف يتسم بإدراك عميق لما للجيش من دور في تثبيت الدولة وقوتها. لهذا رفض قيمة وقوة الارتزاق بهذا الصدد. فالاعتماد على المرتزقة قد يحل بعض

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص115-113.

(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص117.

الجوانب المتعلقة بالوصول إلى سدة الحكم، كما مكيافيللي، لكنه لا يحافظ على الدولة. فالمرتزقة شجعان زمن السلم جبناء زمن الحرب. إذ لا معنى بالنسبة لهم القتال والموت مقابل الأعطية الصغيرة[1]. من هنا حكمه عن أن قائد الجيش المرتزق خطر في الحالتين: الكفاءة أو العجز. ولكي لا يكون بإمكان القائد العسكري القوي منافسة الأمير أو حتى الدولة الجمهورية فمن الضروري في الحالة الأولى أن يقود الأمير بنفسه الجيش، بينما يفترض في حالة النظام الجمهوري تعيين من هو كفء وخاضع لسلطة القانون[2].

من هنا أهمية وقيمة القانون بالنسبة لثبات الدولة وازدهارها. بل نراه يربط في كل واحد فكرة القانون والقوة. وانطلق في تأسيسه لهذا الموقف من أن القانون هو طريق الإنسان، بينما القوة هي طريق الحيوان. والأول لا يكفي لهذا ينبغي اللجوء إلى الطريقة الثانية، بمعنى الجمع بين طريقة الإنسان والحيوان. وليس اعتباطا أن تظهر الصورة الخرافية عن وحدة الجسد الإنساني والحيواني في الماضي، كما يقول مكيافيلي[3]. من هنا مطالبته الأمير بأن يكون ثعلبا وأسدا. بل وطالب الأمير أن يكون ماكرا ومداهنا كبيرا ومرائيا عظيما[4]. من هنا تعظيمه لشخصية وسلوك البابا ألكسندر السادس، الذي لم يأتِ بعمل إلا وبه خداع الآخرين، ولم يفكر بغيره وسواه. لكن الأمير الجيد هو من يخفي هذه الصفات. فهي لا تخلو من مخاطر لذا من الأفضل التظاهر بها لكي يمكن العمل بها وقت الضرورة. من هنا يمكن فهم حكمه القائل، بأن من الضروري أن يرى الناس في الأمير مكمن الفضائل، وأن يتحلى بمظاهر الرحمة والوفاء والنبل والإنسانية والتدين. والأهم من بين جميع هذه الصفات هو التدين. وذلك لأن الناس

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص118.
(2) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص119.
(3) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص147-148.
(4) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص 148.

ترى بعيونها وليس بأيديها، كما يقول مكيافيلي. ومجموع كل تلك الأساليب والطرق والوسائط والقيم ضرورية للسلطة والدولة انطلاقا من أن الغاية تبرر الوسيلة[1].

*** *** ***

(1) نيكولا مكيافيلي: الأمير، ص150.

هيغل- فلسفة المسار التاريخي للروح المطلق

مناهج دراسة التاريخ

إن عظمة وقوة الفلسفة الهيغلية تقوم في كونها فكرة لدراسة الفكرة. من هنا جوهرية التاريخ والفكرة التاريخية والمسار التاريخي للفكرة نفسها في مجرى تحولها من عالم الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، شأن كل الأفكار والفلسفات الكبرى. وهذا بدوره ليس إلا بحث وتحليل ونقد الوجود ورؤية آفاقه. لهذا نظر هيغل إلى دراسة التاريخ على انه عمل يعادل معنى دراسة تاريخ العالم نفسه. واعتبر ذلك مضمون ما اسماه بالتاريخ الفلسفي للعالم. من هنا وضعه مهمة فحص المناهج الرئيسية في البحث التاريخي والموقف من التاريخ. واعتبر إن أهم تلك المناهج هي كل مما أسماه بمنهج التاريخ الأولي(المبسط)، ومنهج التاريخ النظري (الانعكاسي). أما منهج التاريخ الفلسفي فهو نفي لكل ما سبقه لأنه يؤسس أولا وقبل كل شيء لدراسة التاريخ من خلال الفكر أو الفكرة.

والمقصود بمنهج التاريخ الأولي (المبسط) بالنسبة لهيغل هو المنهج الذي كان جل اهتمامه موجها صوب وصف الأحوال والأعمال والأحداث، وكذلك أحوال المجتمع الماثلة أمام أعين المؤرخ كما هو الحال عند هيرودوتس(484-424 ق. م.) وثوكيديدس (465-400 ق. م.)[1].

(1) إن تقويم الزمن قبل وبعد (المسيح) هو بحد ذاته ليس تاريخيا ولا علميا. انه ديني ثقافي مفتعل أو جزئي. غير أن هيغل يأخذ به كما هو. وهي الصفة الغالبة على الأبحاث التاريخية ما لم يجر ابتداع صيغة مقبولة للجميع بمعايير التاريخ الفعلي

وأعتبر الصفة الجوهرية المميزة لهذا النوع من المنهج هو التعامل مع الواقع والأحداث كما يتعامل الشاعر مع مادته. فالمؤرخون يسجلون ما يرونه ويسمعون به. بمعنى إنهم يحتكمون إلى الرؤية الشخصية والرواية والحكاية تماما كما يستخدم الشاعر تراث اللغة ومخزونها اللغوي والتعبيري. الأمر الذي جعل من هذا النمط في التدوين التاريخي قابلا أيضا للحشو بمختلف الأساطير والخرافات. من هنا حكمه على أن هذا النوع من التاريخ هو نتاج «للأمم التي لم يستيقظ وعيها تماما». إضافة لذلك، إن «روح المؤرخ هي نفسها روح الأحداث». انه يجمع ويقدم مادة الأحداث بدون وعي نظري. وينطبق هذا على منهج «التاريخ الأولي» (الأوربي) اللاحق ما قبل العصر الحديث. ففي مرحلة العصور الوسطى الأوربية، كان التأريخ خاضعا للرهبان، الذين تمتلئ كتاباتهم التاريخية بالسذاجة والانفصال عن الحياة الواقعية، كما يقول هيغل. أما في العصر الحديث فإن الصورة قد تغيرت بشكل كبير بسبب توسع وتنوع المصادر والآراء والمواقف والمناهج. وفيه يظهر ما يدعوه هيغل بالتاريخ النظري (الانعكاسي). وهو التاريخ الذي يتجاوز حدود عصره. ويحتوي على نماذج أربعة وهي كل مما يدعوه هيغل بالتاريخ الكلي، والتاريخ النفعي (العملي)، والتاريخ النقدي، والتاريخ الجزئي.

فهدف الباحث أو المؤرخ حسب منهج التاريخ الكلي يقوم في التوصل إلى رؤية الكلّ في التاريخ الخاص أو الجزئي لشعب ما أو بلد ما أو العالم ككل. والعمل الرئيسي للمؤرخ يقوم في معالجة المادة التاريخية، حيث يقبل المؤرخ صوب مادته التاريخية بروحه الخاص أو الشخصي. وهو روح يتميز عن روح المضمون الذي يعالجه. والاعتبار المهم في مثل هذا النوع من التاريخ يرتبط بالميادين التي يُرْجع إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأحداث

للوجود الإنساني والمستقبل.

التي يصفها. ويقترب هذا النوع من البحث التاريخي من «التاريخ الأولي» (أو الأصلي)، حينما يقتصر غرض المؤرخ على عرض الأخبار التاريخية لبلد من البلدان كاملة كما هو الحال بالنسبة لمؤلفات تيتوس ليفوس (59 ق.م-17 م) وأمثاله.

أما التاريخ النفعي (العملي) فهو الذي يدرس الماضي، أي عالم بعيد عنا بمعايير الزمن، لكنه يظهر أمام الذهنية الفاحصة كما لو أنه مكافأة على اجتهادها. وهو الصنف الذي يجعل من الفكرة تتغلغل في الأحداث مهما تنوعت واختلفت عبر ارجاعها إلى مضمونها الذاتي العميق، بمعنى إخراج الحادثة من مقولة الماضي عبر جعلها حاضرة بالقوة. وبغض النظر عن الطابع المجرد للتأملات النظرية العملية إلا أنها من حيث الفعل والواقع تخص الحاضر من خلال اشعاع الحياة الحية الحاضرة في حوليات الماضي الميت. وبالتالي، فإن قدرة هذه التأملات النظرية على أن تكون مثيرة وحيوية وإحيائية، تتوقف على ما يدعوه هيغل بروح المؤلف. من هنا مطالبته الحكام وأهل السياسية للاعتبار من التاريخ وتجاربه، بمعنى أخذ العبرة من تجارب الأسلاف. لكن المشكلة تقوم في أن التاريخ نفسه يكشف عن أن الشعوب والحكومات لم تتعلم من التاريخ وعليه، ولم تتعظ من تجاربه، وبالتالي لم تستفد منه المبادئ الكبرى للعمل. ومع ذلك فإن المشكلة الأعمق هنا تقوم في أن المبادئ العامة لا تقدم عونا في مجرى الضغط الهائل للأحداث الكبرى. وبالتالي لا معنى ولا فائدة من الرجوع إلى الماضي والبحث فيه عن أحداث مماثلة لما يجري الآن. من هنا سطحية المحاولات العديدة إبان الثورة الفرنسية بالرجوع إلى أمثلة من اليونان والرومان. فالاختلاف بينهما هائل انطلاقا من أن لكل مرحلة تاريخية عبقريتها الخاصة، كما يقول هيغل.

في حين يتطابق التاريخ النقدي بالنسبة لهيغل مع الأسلوب الذي لا يستعرض التاريخ كما هو، بل يهتم بنقد الروايات التاريخية ودراستها

بمعايير الحقيقة والمعقول. من هنا يمكن أن نطلق على هذا النمط اسم تاريخ التأريخ. والخلل أو النقص الكبير فيه يقوم في احتمال وضع أو إحلال التصورات الشخصية محل المعطيات التاريخية الفعلية.

بينما يمكن دعوة التاريخ الجزئي بالتاريخ المتخصص، بوصفه الأسلوب الذي يحتل مرتبة ما قبل التاريخ الفلسفي للعالم، كما نراه في نماذج تاريخ الفن وتاريخ القانون وتاريخ الدين وما شابه ذلك. وقد أثنى هيغل على هذا النوع من التاريخ[1]. ومع إن هيغل يثمن هذا النوع من الرؤية التاريخية أو المنهج التاريخي، إلا أن الجوهري بالنسبة له هي المسألة المتعلقة عما إذا كان يجري الكشف عن حقيقة وواقعية ترابط الكلّ، أم انه يجري ربطه أو إرجاعه إلى علاقات خارجية فقط. وفي الحالة الأخيرة تبدو جميع هذه المظاهر المهمة كالفن والقانون والدين مجرد عوارض قومية طارئة بالنسبة للشعوب. ويتوصل هيغل بهذا الصدد إلى استنتاج يقول، بأنه في حال وصول «التاريخ النظري» إلى اعتناق وجهات نظر عامة تؤدي في حال طابعها السليم إلى الكف عن أن تكون مجرد خيط خارجي لخياطة وحدتها أو مجرد سلسلة سطحية، بل يتحول إلى الروح الباطن الذي يوجه الحوادث والأفعال التي تثير هموم التقويم التاريخي لأية أمة من الأمم. وهذا بدوره ليس إلا الانطلاق من ان الفكرة في حقيقتها هي التي تقود الشعوب والعالم مثلها مثل عطارد مرشد الروح. وهي فكرة تعبّر في آراء هيغل عن تساوي الروح مع الإرادة العقلية، ومن ثم فإن التاريخ بشكل عام وعلى حقيقته الباطنة هو تيار عقلاني. فالروح أو الإرادة العقلية لهذا الإرشاد بالنسبة لهيغل، كانت وما تزال موجِّهة الأحداث في العالم. وقد حدد هذا بدوره ما اسماه هيغل بالتعرف على هذا الروح في وظيفته الإرشادية بوصفه غاية التأمل الفلسفي للتاريخ.

(1) يحتوي تاريخ الثقافة الإسلامية على كل هذه النماذج بما في ذلك التاريخ الفلسفي أو فلسفة التاريخ.

التاريخ الفلسفي للعالم ومجراه العام

إن مهمة الفهم الفلسفي للتاريخ تعادل معنى البحث فيه عن قيمة الإرشاد السليم فيه للرؤية والفعل تجاه الماضي والحاضر والمستقبل. ولا تعني قيمة الإرشاد بالنسبة لهيغل في ميدان التاريخ سوى ما يتطابق مع معنى العقل الذاتي أو التلقائي الكامن والفاعل في التاريخ. بمعنى إن الرؤية الفلسفية الباحثة عن أثر وفاعلية العقل في الماضي والحاضر لا تعقلن كل ما جرى فيه بل تعقلن الرؤية المستقبلية، باعتبار إن كل ما جرى هو نموذج مستوى من مستويات تفتح العقل أو الفكرة في التاريخ. ومع إن هيغل يتكلم أحيانا عما يدعوه "بالعناية الإلهية" أو إرشادها الذائب في الوجود التاريخي للبشر، إلا أن مضمونها يتطابق من حث الجوهر مع ما دعاه هيغل نفسه "بالتدبير العقلي المطلق للعالم". تماما كما إن قوله "ليس الإنسان غاية بحد ذاته إلا بفضل ما هو إلهي فيه" لا تعني سوى فكرة العقل فيه، أي ليس الإلهي سوى العقلي. وبالتالي لا معنى للآلهي هنا سوى ما يمكنه إثارة الالتباس والتفلسف النعسان!

وقد حدد هذا المدخل العام أسلوب فلسفة التاريخ عند هيغل ومضمونها في الوقت نفسه. إذ لا يعني مضمون فلسفة التاريخ عنده سوى دراسة تاريخ الفكرة (المطلقة) في التاريخ نفسه، أي دراسة التاريخ من خلال الفكر. فإذا كان من صفات علم التاريخ هو تبعيته للأحداث والوقائع مع ما يترتب عليه من أن تكون هذه الأحداث والوقائع أساسه ومرشده في الرؤية والتفسير، فإن الفلسفة تنتمي بطبيعتها إلى عالم الفكر الذي ينتج نفسه بنفسه دون الإشارة إلى الواقع الفعلي وأحداثه. الأمر الذي حدد بدوره ظهور المشكلة المتعلقة بإمكانية أن يعالج الفكر النظري، حالما يقترب من التاريخ، الأمور بطريقة متحيزة عوضا أن يترك الأحداث والوقائع كما جرت. بمعنى انه قد يجعلها مطابقة لفكرة أولية، أي تفسير الأحداث

والوقائع انطلاقا من فكرة مسبّقة (قَبْلِية). وحدد هذا بدوره الفرق بين علم التاريخ والفلسفة في الموقف من التاريخ، وهو أن الأول يسعى لجمع الوثائق وتدوين الأحداث الفعلية، بينما الفلسفة تبحث عن جوهر التاريخ. وبالتالي، فإن الفكرة الوحيدة التي تدخلها الفلسفة في تأملها للتاريخ تقوم في أن العقل هو الذي يتحكم بالعالم ويسيطر عليه. مما يجعل من تاريخ العالم يبدو أمامنا ويتخذ صيغة المسار العقلي. وإذا كانت هذه الفكرة مجرد فرضية في مجال التاريخ، فإنها ليست كذلك في عالم الفلسفة. فالتاريخ الكلي بنظر هيغل هو "العالم الروحي" الذي يتجلى فيه العقل بوصفه جوهرا وقوة غير متناهية. إذ فيها ومن خلالها يتم البرهنة النظرية على أن العقل هو جوهر وقوة غير متناهية بقدر واحد. والمقصود بطابعه غير المتناهي هو كمونه وراء كل مظاهر وظاهر الحياة الطبيعية والروحية. فالعقل بالنسبة لهيغل هو جوهر الكون وطاقته غير المتناهية في الوقت نفسه، وأنه أوسع من كونه مجردا، بمعنى أنه قادر على صنع القيم المثلى. والمقصود بكون العقل جوهر الكون، هو أن الواقع الحقيقي واستمراره يستمدان وجودهما منه وفيه وبه. فهو الطاقة غير المتناهية للكون ما دام مستمرا في صنع كل شيء. فهو ليس مجرد مثل أعلى ونية مجردة. كما أنه ليس وراء العالم وخارجه ومنفصلا عنه لا يعلم به احد بقدر ما أنه المرِّكب غير المتناهي للأشياء، كما انه ماهيتها وحقيقتها التامة. وهو في الوقت نفسه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الايجابي. بعبارة أخرى، إن العقل قائم بحد ذاته، وانه صانع ذاته بذاته، كما انه يستند إلى قواه الخاصة، بوصفها قوة وطاقة وجوهر غير متناه.

إن العقل بهذا المعنى "يفّجر" نفسه، لأنه في آن واحد أساس نفسه ومحدد غايته الذاتية، كما انه قوة تحقيقها. انه ينفي ذاته عبر ذوبانه في التاريخ. من هنا يصبح التاريخ عقلانيا، لأن العقل هو محركه. من هنا قول هيغل عن إن العقل يزوّد نفسه بغذائه الخاص. وهو وحده أساس وجوده وغايته

النهائية. انه القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها في الوقت نفسه في ظواهر العالم الطبيعي والروحي على السواء، أي في التاريخ الكلي.

ان هذه الفكرة بالنسبة لهيغل ليست فرضية، بل مقدمة منطقية، سعى للبرهنة عليها من خلال رؤيتها في التاريخ الكلي. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه لابد لنا من اليقين القائل، بأن العقل موجود فعلا في التاريخ، وإن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة، بل يتجلى على حقيقته في ضوء الفكرة الواعية بذاتها. ذلك يعني، أن التاريخ بالنسبة لهيغل هو مسار عقلي خالص. ووضع ذلك في عبارة تقول، بأننا حالما نقول "أن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لهذا العالم، فإن استنتاجنا هذا يجري استخلاصه من تاريخ العالم نفسه بوصفه مسارا عقليا".

إننا نعثر في آراء هيغل هذه على فكرة "القانون العام" أو المجرد أو سنّة الوجود العقلي في العالم، ومن ثم وحدة التاريخ الكلي. انه ينظر إليه على انه ضروري بحيث يقترب من الفكرة الغائية رغم انه لا يمثلها ولا يتمثلها على الأقل من الناحية الذاتية، لكنه يجد في مسار التاريخ، بوصفه مسارا عقليا، "طبيعة واحدة" جلية في ظواهر العالم. ومع ذلك لا تحتوي آراءه بصدد التاريخ على ما يمكنه ان يكون رؤية قَبْلِية (مسبَّقة). بل على العكس من ذلك نعثر فيها على ما يمكن دعوته بالرؤية التجريبية تجاه التاريخ. من هنا دعوته إلى التجريب أو "السير بطريقة تاريخية". وهو موقف موجه اساسا ضد الاتهام التقليدي للمؤرخين تجاه الفكرة الفلسفية عن التاريخ. من هنا دعوته أيضا لما اسماه بتبني الأمانة لكل ما هو تاريخي، رغم اشارته إلى الغموض المحتمل في هذه الكلمة. وأعتبر ذلك أمر لابد منه، فهي الحالة التي لا يمكن حتى للمؤرخ المحايد التخلي عن المقولات في التعامل مع مواد التاريخ، وذلك لأنه ينظر إلى مادته التاريخية بواسطة هذه المقولات.

مجرى التاريخ العام – مغامرة العقل والحرية!

لقد وضع هيغل التاريخ الإنساني بالضد من الطبيعة. الأول متغير ومتبدل والثاني تكرار. إذ لا جديد تحت الشمس بالنسبة للطبيعة على عكس مسار الروح! وهي صيغة بيانية مقبولة بمعايير المقارنة البلاغية لا بقواعد المنطق العقلي الدقيق والعلم الطبيعي. لكنها تبقى سليمة من حيث انحصارها ضمن سياق الرؤية الهيغلية عن التاريخ باعتباره مسارا عقليا إنسانيا. وذلك لأن المصير الإنساني، كما يقول هيل، هو الوحيد الذي يمتلك قابلية التغير. وإن هذا التغير يكمن في التاريخ نفسه. وبالتالي لا ضرورة لوضع أعمال وأفعال الأفراد ومعاناتهم وانفعالاتهم في أساس تفسير التاريخ ومساره. وذلك لأن التاريخ يحتوي في أعماقه على وحدة الإمكان والواقع، والقوة والفعل. فالروح هو الوحيد القادر على جعل نفسه بالفعل ما كان عليه بالقوة. وخلافا للطبيعة فإن علاقة الإمكان بالواقع، والقوة بالفعل بالنسبة للروح يحكمها كل من الوعي والإرادة. فالتطور في التاريخ هو مسار معقد ومرهق لأنه صراع مع النفس. وإن حقيقة التطور التاريخي هو قهر للنفس. من هنا افتخار الروح ورضاه باغترابه عن فعله، كما يقول هيغل. وليست هذه الصيغة سوى الصورة المكثفة عن فكرته المتعلقة بقضية الحرية، باعتبارها مضمون التاريخ وحقيقته[1].

والحرية بالنسبة لهيغل تتطابق من حيث المعنى والواقع مع بداية التاريخ ومساره بوصفه مسار الروح وحاكمية العقل فيه. وشأن كل عملية عميقة تبدو متعرجة في مظهرها الوجودي لكنها مستقيمة بمعايير المنطق. الأمر الذي حدد بالنسبة لهيغل تحليل القضية الأولية في التاريخ ووعيه، ألا وهي «اين يبدأ التاريخ؟». وقد اجاب هيغل على هذا السؤال بوضوح لا لبس فيه: التاريخ يبدأ من حيث يبدأ العقل بالتغلغل في السلوك الفعلي تجاه العالم

(1) لا يتكلم هيغل عن تاريخ حقيقي. هذ الفكرة ستظهر لاحقا عندما تتحول الفكرة السياسية إلى قائدة ومرشدة للرؤية الفلسفية للتاريخ كما هو الحال عند ماركس.

ومجرياته وأحداثه، أي حين تظهر وتتبلور الحالة التي تحقق فيها العقلانية نفسها في الوعي والإرادة والفعل[1]. حينذاك يبدأ التاريخ. بمعنى خروجه من حيز الطبيعة إلى ما وراءها، أو من الغريزة إلى العقل. والعقل هنا ليس قواعد المنطق والمنطق نفسه بل مضمون المجرى التاريخي المحكوم بفكرة التغير والتبدل. فعندما ينظر المرء إلى أطلال قرطاجة وتدمر وبيرسيبولس وروما، فإن ما يتبادر إلى ذهنه هو زوال الممالك والبشر، كما يقول هيغل. لكن وراء هذا التغير، الذي يبدو في مظهره كما لو انه انحلال وانقراض، تكمن على الدوام حياة جديدة. وليس التغير هنا سوى الاستقامة المنطقية أو المجردة في المسار التاريخي باعتبارها تمثلا وتمثيلا لوحدة المتناقضات التي يبدع الروح (المطلق) من خلالها وعبرها. ومن ثم تكامله الذاتي عبر متناقضات الوجود. ففي تطور الروح نلمح التناقض ودوره في التطور كما يقول هيغل. وبالتالي،ليس تطور الروح واكتماله، أي بعد أن يجّسد نفسه بصورة كلية وبلوغ غايته النهائية، سوى الاغتراب التاريخي (العقلي والعملي) «في روح الأمة»[2]. وترتب على هذه الفكرة خمس أفكار عامة يمكن استخلاصها من الفلسفة الهيغيلية وهي:

إن نشاط الأمة يبدأ وينتهي شأن كل كائن حي ثم يكرر هذه الحالة كما لو نه في دورة أبدية. وبالتال، فإن الأمة في نشاطها مثلها مثل نشاط الإنسان

(1) ملاحظة، من هنا يبدأ ياسبرس في فكرته عن الزمن المحوري في التاريخ. انه بداية الوجود الإنساني والمعنى.(وهذه رؤة تأويلية مفصل حسب معطيات الملعارف التاريخيةالعلمية وليس حقيقة التاريخالفعلي ومساره «ما قبل التاريخ»

(2) تكامل الروح في «روح الأمة» يعني تصنيعهما المتبادل. هل يعني «روح الامة» «عقل الأمة»، الذي ادعوه انا بالعقل الثقافي التاريخي للامم. ما هي النتائج المترتبة على هذه الفكرة بالنسبة للفكرة القومية. إن هيغل يتكلم عن الروح المطلق، والروح العالمي، ويطبق ذلك بصور جزئية على نماذج التاريخ العالمي لكنه ينظر الى ذلك بمعايير وشعور التفوق الغربي الأوربي النصراني على غيره. (هنا قيمة النقد التاريخي الثقافي الذي بلوره شبنغلر. اما النقد الماركسي فانه يعيد الهيغلية ولكن بمعايير طبقية ثقافية (اوربية. اما شبنغلر فيعتبرها فلسفة ليس المانية بل انكليزية.

الفرد، أي يمر في نشاطه مراحل حتى يبلغ الشيخوخة. حينذاك تصبح الحياة بكل ما فيها مألوفة ومعتادة. إنها شأن الساعة الرملية أو ساعة المكوك التي تملئ ثم تترك لتعمل من نفسها أو لحالها؛ وإن الروح القومي الجديد للشعب الذي حالما يبلغ كماله ويحقق نفسه بنفسه لا يموت موتا طبيعيا مثل الإنسان. وسبب ذلك يقوم في أن روح الأمة يوجد بوصفه جنسا، وهو بالتالي «يحمل في جوفه سبله الخاصة»؛

وإن إشكالية الزمن والتاريخ تعيد إنتاج نفسها في صيرورة الدولة، شأن علاقة الروح بروح الأمة. فإذا كان الدهر (كرونوس) حسب الأسطورة الإغريقية هو أول حاكم، فإن إله السياسة هو أول من صنع الدولة، أي العمل الأخلاقي الأولي الأكبر. وهي الفكرة التي أسس لها وبلورها افلاطون. غير أن هيغل أعطى لها بعدا يتجاوز الحكمة العملية التي قال بها افلاطون صوب علاقة التغير والنفي الدائم في الوجود بوصفه أسلوب عمل الروح المطلق وتحقيقه العقلي في الوجود التاريخي للإنسان. من هنا قول هيغل بأن الزمان يلتهم نفسه بنفسه عبر التهام ذريته، بينما الروح باق بنفسه بإبداعه الشامل؛

وفي عملية النفي هذه تبرز خاصية الفكر القائمة في كونه اساس المنجزات التاريخية. لكن الفكر يختلف عن منجزاته العقلية. إذ نجد في هذه العملية وجود واقعي وآخر مثالي. فلو أردنا مثلا أن نكون صورة عامة عن اليونان، كما يقول هيغل، لوجدنا ذلك عند سوفوكلس وارستوفان، وثيوكيديدس، وافلاطون. ففي هؤلاء الأفراد نعثر ونرى صور الروح اليوناني ذاته وفكرته في ذاتها، أي روح الأمة اليونانية. وهي الذروة التي يشعر بها روح الأمة بالرضى والارتياح. لكنه يظل يحمل في نفسه أيضا حالة التمايز بين ما هو مثالي وواقعي؛

وأخيرا، إن الزمن هو عنصر النفي الدائم في العالم المحسوس كما أن

الفكر هو قوة النفي أيضا، غير انه أعمق صور النفي غير المتناهية. فالفكر هو الإحاطة الشاملة بالوجود، وبالتالي هو مصدر وموطن كل ما هو جديد. فإذا كان الإنسان الفرد يتطور ويتكامل لكنه ويبقى في القت نفسه هو هو، فإن الشعب هو ميدان ومجال إحداث التغيرات والانتقالات الكبرى. وذلك لأنه يصنع الضرورة الأساسية والفكرية والعقلية لهذا التغيير والتحولات. وتشكل هذه الأفكار في كلّها مضمون الفهم الفلسفي للتاريخ.

العقل والتاريخ – الحكمة والحرية

ان الفكرة الجوهرية عند هيغل بصدد حقيقة التاريخ ومساره الفعلي تقوم في أن العقل هو الذي حكم وما يزال يحكم التاريخ. وهي فكرة استمدها من انكساغورس الذي أول من قال بها عندما اعلن توصله إلى أن النوس (الناموس أو الإدراك أو العقل) هو الذي يحكم العالم. فقد اعتبر هيغل هذه الفكرة «نقطة تحول في تاريخ العقل البشري». بحيث جعل ذلك من انكساغورس في زمانه «رجلا صاح بين قوم من السكارى»، كما يقول هيغل. وأثّرت الفكرة التي وضعها انكساغورس على عدد غير قليل من الفلاسفة القدماء مثل سقراط، ولاحقا على الفلسفة، باستثناء مدرسة ابيقور، الذي كان يقول بأن جميع الأحداث هي وليدة الصدفة.

ويتطابق حكم العقل للتاريخ بالنسبة لهيغل مع رؤيته الفلسفية أو منظومته الفلسفية للتاريخ. وحتى حالما يتكلم هيغل عما اسماه بالعناية الإلهية التي لا تترك العالم نهبا للمصادفات والعلل العرضية (كما قال بها اوغسطين)، فإن مضمونها الفعلي ليس إلا الصيغة اللاهوتية للفكرة العقلية الفلسفية. وحتى حالما يحيط هيغل بهالة وجدانية فكرة العناية الإلهية بصدد التاريخ، فإنه يقف من حيث الجوهر بالضد منها، أو على الأقل انه يسعى لعقلنتها بالشكل الذي يجعل منها تعبيرا «إيمانيا» عن حقيقة العقل بوصفه القوة الوحيدة الفاعلة في الوجود، أو انه يسعى للتوفيق بينهما بالشكل الذي

يذكرنا بما كان الفلاسفة المسلمون يسعون إليه. حيث نعثر عند هيغل على الصيغة القائلة، بأن «العناية الإلهية» توّجه أحداث العالم بما يتفق مع المبدأ القائل بأن العقل هو الذي يحكم العالم. وذلك لأن «العناية الإلهية هي الحكمة» القادرة على بلوغ غرضها وغايتها في ما اسماه هيغل «بالتدبير العقلي المطلق للعالم». غير أن تأويل هيغل لفكرة العناية الإلهية يختلف عن الفهم والتأويل اللاهوتي الديني. وذلك لأن الإيمان بالنسبة لهيغل، غير معين ولا محدد لكنه يعادل فكرة «الإيمان بالعناية الإلهية»، دون أن يتبع ذلك «تطبيقا محددا لها على مجرى التاريخ ككل» كما يقول هيغل. ذلك يعني إن «الإيمان بالعناية الإلهية» بالنسبة له يعادل معنى الإيمان بالتدبير العقلي للعالم.

وبما أن تفسير التاريخ بالنسبة لهيغل يعني «تصوير انفعالات البشر أو الكشف عن عواطف الإنسان وعبقريته وقواه الفعالة، التي تؤدي دورها على حلبة المسرح الكبير»، من هنا مساعيه صوب ما اسماه بمهمة الكشف عن «خطة العناية الإلهية» أو «المسار الذي تحدده العناية الإلهية».

ففي مواقفه الفعلية من فكرة «العناية الإلهية» يسير صوب الفكرة العقلية المجردة، بمعنى التحرر من ثقل المزاج الخفي للفكرة الدينية نفسها، تماما كما تعامل سقراط مع فكرة العقل التي دفعها ووضعها انكساغورس. فهيغل يسعى للكشف عن «خطة» أو قانون مسار الأحداث بالشكل الذي يبرز فيه الطابع الضروري لأحداث التاريخ والتاريخ نفسه.

إن مضمون الفلسفة الهيغلية عن التاريخ تتعالى، بل وتقف بالضد من التصورات والأحكام المبتذلة الملازمة في الإغلب للفهم الديني اللاهوتي عن «العناية الإلهية» و»دورها» في التاريخ[1]. وذلك لأنه لا يجعل من مفهوم

(1) إن حقيقة «العناية الإلهية» ودورها يعادل في الواقع دور «العناية» اللاهوتية وممثليها من أفراد ومؤسسات وأحزاب تجتهد وتجاهد وتفكر وتفسر وتؤول وتعي وتعمل وتحلم وتتنفس وتحيا وتموت بمعايير التحزب الضيق وإنعدام رؤية الوجود الإنساني

«العناية الإلهية» وأمثاله مبادئ في إدراك المسار التاريخي وحقيقته. والسبب يقوم في عجز هذه المفاهيم من حيث الوظيفة والجوهر عن إدراك المعنى العام أو الفكرة العامة، وكون التاريخ الإنساني هو تاريخ البشر والشعوب والدول، أي أولوية دراسة تاريخ الشعوب والدولة. لهذا يعتبر هيغل إن دراسة الأفراد ودورهم في التاريخ هو الآخر تاريخ الشعب والدولة[1]. بعبارة أخرى، إن هيغل لا ينفي ولا يرفض دراسة الأفراد في التاريخ، غير أن المقصود بالنسبة له من معنى الأفراد هو الشعوب والتحولات الكلية، أي الدولة. من هنا رفضه لفكرة «العناية الإلهية» حالما يجري حصر بمضمون الإيمان فيها، وفي الوقت نفسه لا يقرّ بالإيمان المجرد أو غير المتعين «بالعناية الإلهية». وذلك لأن هذا النوع من الإيمان لا يقدم تفصيلا دقيقا بما جرى ويجري في مسار «العناية الإلهية». من هنا مطالبته بتوجيه الجهود صوب «معرفة طرق وأساليب العناية الإلهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها» على أن يكون ذلك بدوره مرتبطا بالمبدأ العام (الهيغلي) في نظرته للتاريخ. من هنا يتضح، بأن مضمون الفكرة الهيغلية بهذا الصدد تقوم في انه إذا كان من سبقه يرى حكم الله وعقله في النبات والحيوان، فما هو المانع من رؤيته في التاريخ؟ من هنا مطابقته إياهما ضمن معرفة طرق وأساليب عمل «العناية الإلهية» أو العقل المطلق في مسار التاريخ وأحداثه وغاياته. من هنا قول هيغل «إن الحكمة الإلهية، أي العقل، هي نفسها شيئ واحد في الجليل والعادي من الأمور والأحوال». وبغض

الفعلي وحدوده الواقعية بمعايير الأزل والأبد، وإدراك حقيقة الكون المدهش في صيرورة الوجود والعدم أو الكون والفساد.

(1) وقد جعلت الماركسية من هذه الفكرة مضمون وأدوات الصراع الاجتماعي الفعلي، أي فكرة دور الفرد في التاريخ، والاستعاضة عنه بفكرة الطبقة الاجتماعية. وعوما يمكن القول، بأن المسار التاريخي في تطور الدول والشعب والأمم والفكرة يؤدي بالضرورة إلى انتشال هذه العقدة المركبة من أوهام حشرها الأيديولوجي في صلب الرؤية الفلسفية عن التاريخ.

النظر عن الاختلاف النسبي بين «العناية الإلهية» و»الحكمة الإلهية»، إلا أنهما كل واحد من حيث الوظيفة والمعنى. لاسيما وأن هيغل نفسه يقول، بأن ما يسعى إليه هو بلوغ القناعة القائلة، بأن «تحقق الحكمة الإلهية بالفعل يجري في مجال الروح الفعال والطبيعة على السواء». ومع ذلك لم تدفعه هذه الأفكار ونتائجها صوب تبرير كل ما هو موجود، وذلك لأن هيغل يسعى إلى ما أسماه بإدراك «الوجود الإيجابي» وما عدا ذلك من «عناصر سلبية» هي مجرد أشياء زائلة.

إن هذه النتيجة التي توصل إليها هيغل تبقى من رغبات وإدراك المنطق المجرد لما سبق وإن وضعه في (فينومينولوجيا الروح)، أي تتبع ورؤية الأفعال الجوهرية للروح المطلق في كل مظاهر الوجود والمسار التاريخي العام والخاص، ومن ثم التعالي عن وحدة الاضداد بوصفها الحالة الواقعية لوجود الأشياء حسب المنطق الهيغلي نفسه. فمن وجهة المسار التاريخي الفعلي للأشياء والأحداث لا تتساوى الظواهر، كما إن لكل منها نصيبه وقدره في الأفراح والأتراح، كما انه لا ثابت فيها ولا عابر غير التاريخ الفعلي للإنسان ومغامراته الدائمة بوجوده. أما من الناحية المنطقية المجردة، فإن كل ما جرى ويجري هو «عين الاستقامة» التي ترتقي الى مصاف «الحكمة» القائمة وراء تنوع الأفعال والأحداث وتناقضاتها الخاصة والجزئية. الأمر الذي يجعل من فكرة «العناية الإلهية» و»الحكمة الإلهية» أقرب ما تكون إلى لاهوت التاريخ وليس فلسفته. لكنها تحتوي بالقدر ذاته على إمكانية أن تكون الفكرة الإيمانية واللاهوتية هي فكرته الفلسفية العقلية. وتشابه هذه النتيحة وتلازم آراءه القائلة، بأن «الفكرة هي التي تقود العالم وتوجهه وترشده». وهي فكرة ليست دقيقة ولكنها عميقة. وفيها نعثر على شبه لما قالت به الفكرة الإسلامية عن أن العقل هو بداية ونهاية الأشياء كلها، أي حالة العقل في رهان الإرادة الإلهية، الذي وجد تعبيره في «الحديث النبوي»

القائل «لما خلق الله العقل قال له: قم! فقام. ثم قال له: أدبر! فأدبر. ثم قال له: أقبل! فأقبل. ثم قال له: اقعد! فقعد. فقال (الله): ما خلقت خلقاً هو خير منك، ولا أفضل منك، ولا أحسن منك، ولا أكرم منك. بك آخذ، وبك أعطي، وبك أعرف. لك الثواب، وعليك العقاب». بعبارة أخرى، إن العقل هو الكينونة العملية الفاعلة لله أو انه الله نفسه في كل هيئات الوجود والأفعال عبر عنايته وحكمته فيهما.

وضمن هذا السياق فقط يمكن القول، بأن الفلسفة العقلية لهيغل، لم تستطع الإرتقاء إلى مصاف الرؤية العقلانية المتجانسة في ما يتعلق بالموقف العقلي نفسه من التاريخ. فهي تحتوي وتحتمل التفسير والتأويل المتضاد والمتناقض من التاريخ. وذلك لأن الفكرة الفلسفية العقلية تفترض في مجرى تفتتحها وتأسيسها للمفاهيم والمواقف الإرتقاء إلى مصاف العقلانية التاريخية المجردة، لكي لا تكون الفكرة العقلية دينية، ولا الدينية عقلانية مفتعلة، كما هو جلي في الصيغة المكثفة للفكرة الهيغيلية عن تساوي أو تعادل مفاهيم العناية الإلهية والعقل والحكمة.

إلا أن هذا التشويه اللاهوتي لا يشوه بؤرة الحقيقة المحددة لمضمون الفكرة الفلسفية عن التاريخ عند هيغل. من هنا تتبعه أساسا في مجرى دراسة «تحكم العقل» في التاريخ وأحداثه على ما هو واقعي ملموس وما هو منطقي مجرد. ومن هنا تفريقه بين ما ينبغي وما هو موجود بالفعل في إدراك «الغاية النهائية» للعالم، والتي تتحقق عبر مسار العقل والروح، على خلاف الشر العاجز عن منافسه العقل في هذا المجال! وهي فكرة متناقضة ولا تتسم بالتجانس المنطقي بما في ذلك ضمن سياق المنطق الهيغيلي. فالشر ينبغي أن يكون ضمن مسار العقل بالمعنى الهيغلي هو عقل شرير أو عقل ناقص. ومهما يكن من أمر هذه القضية، فإن مضمون الفلسفة الهيغلية عن التاريخ يبقى في نهاية المطاف هو «الروح ومجرى تطوره. والتاريخ الواقعي هو الميدان

الذي يتكشف فيه الروح، أي في التاريخ الكلي. إذ فيه تتكشف حقيقة الروح بصورة عينية ملموسة» كما يقول هيغل. إنه يبحث ويؤسس هنا لمنطق التطور العقلي المجرد والكليّ، وليس جزئيات الأمور والظواهر والأحداث. وقد حدد ذلك ما اسماه هيغل بضرورة دراسة كل من الخصائص المجردة لطبيعة الروح، والوسائل التي يحتاجها لكي يحقق فكرته، وأخيرا الدولة، باعتبارها الشكل الذي يتخذ صيغة التجسيد الكامل للروح في الوجود العيني. ووراء كل هذه النتيجة العامة أو الرؤية النظرية العامة تكمن فكرة الحرية بوصفها الغاية النهائية للمسار التاريخي.

إن إحدى الخصائص الأكثر جوهرية بالنسبة للروح عند هيغل هو كينونته المتسامية والمجردة والصائرة في الوجود الطبيعي والتاريخي عبر اغترابه فيها أو ذوبانه أو تشيؤه في كل مظاهرهما بوصفه القوة المحركة والساعية لبلوغ وعيها الذاتي. وليس هذا الوعي في نهاية المطاف سوى الحرية نفسها. وهي الصيغة التي تعادل ما اطلقت عليه المتصوفة قديما بالتحرر من رقّ الاغيار، أي بلوغ الحرية بوصفها حقيقة عبر شحذ إرادة المريد بقانون البحث عن الحقيقة، ومن ثم بلوغ وعي الذات بوصفه انتصاب القلب في طلب الحق. بينما تتخذ عند هيغل وتتطور بوصفها حركة الروح المجرد أو العقل الكامن في السلوك والإرادة عبر تعرجات الحياة والتاريخ بكل مظاهره من اجل بلوغ وعي الذات بوصفه حرية.

إن هذه الخاصية الجوهرية للروح تجعل منه ضدا للمادة. وبالتالي، فإن هيغل يضع الروح بالضد من المادة، بوصفهما كيانات مختلفة ومتناقضة، ويسعى كل منهما إلى غاية تختلف عن الآخر، كما أن لكل منهما نسق خاص به في المسار الذاتي. فإذا كانت ماهية المادة الثقل، فإن ماهية الروح هي الحرية. والفلسفة تعلمنا، كما يقول هيغل، إن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها جميعها ليس إلا وسيلة لبلوغ الحرية. إذ تسعى كلها

للحرية. وإذا كانت المادة توجد بالوحدة مع شيء ما من الأشياء، فإن الروح يوجد بذاته لذاته، وبالتالي فإن مركزه فيه. واعتبر هيغل وجود الروح بذاته هو عين الحرية، بمعنى إن الحرية هي المتحررة عما غيرها.

إن وجود الروح في ذاته يعادل عند هيغل معنى الوعي الذاتي، أي وعي الروح بوجوده الخاص، ومن ثم يحتوي على فاعلية التحقق الذاتي. وهذه بدورها ليست إلا فكرة التصّير من الإمكانية بالفعل. الأمر الذي كان يدفع بالفكرة الهيغلية عن التاريخ صوب الرؤية الغائية. فقد اعتبر هيغل أن مصير العالم وحركته الغائية هو وعي الروح بحريته الخاصة. وأن وجود الروح في ذاته ليس إلا الوعي الذاتي، بمعنى وعي الروح بوجوده الخاص. وهذا بدوره لا يعني سوى «احتواء الروح على الفاعلية التي يمكنها تحقيق ذاتها بحيث يجعل من نفسه بالفعل ما كان بالإمكان أو بالقوة. من هنا فإن «التاريخ هو استعراض الروح في مجرى اكتسابه للمعرفة بما هو كامن في القوة»، أي أن التاريخ هو عرض للروح في مجرى عمله واكتساب المعرفة عما سيكونه بالقوة. ومن اجل بلوغ ذلك، فإن الروح بحاجة إلى وسائل لتحقيق فكرته. ووجد هيغل هذه الوسائل في حاجات البشر ونوازعهم ومصالحهم. بمعنى، إن الحاجة والمصالح هي التي تقف وراء سلوك البشر. فعندما ننظر إلى التاريخ الماضي، فإننا نرى فيه كمية هائلة من التضحيات والمرارة الأخلاقية. الأمر الذي يحدد السؤال المتعلق بماهية المبدأ الأول والغاية النهائية وراء هذه التضحيات الجسام. أما الإجابة فتقوم في فكرة الحرية. فهي التي تقف وراء كل الأخطاء والخطايا والعذاب الفعلي في التاريخ. ووضع هيغل هذه الفكرة في أساس تحليله لكل من ماهية المبدأ والغاية والمصير أو طبيعة الروح وفكرته الخاصة من جهة، والإرادة من جهة أخرى.

فالمبدأ هو شيء خفي شأن «خطة الوجود». انه ماهية هلامية ليست

واقعية تامة، لكنها صادقة في ذاتها شأن المبادئ والغايات التي لا وجود لها إلا في رؤوس البشر. بمعنى إنها شيء ممكن ومن ثم واقعي. أما الإرادة فهي القوة الدافعة للمبدأ المشار إليه سابقا من أجل الظهور إلى الوجود. بمعنى إنها تتمظهر من خلال الحاجة والغريزة. فالأعمال كلها مرتبطة بحاجة ما معينة. ولم ينجز شيء ما عظيم في التاريخ بدون عاطفة ووجدان وانفعال، كما يقول هيغل. ووضع هذه المقدمة في أساس تحليله للفكرة والانفعالات البشرية وأثرها في التاريخ.

فالانفعال هو الجانب الذاتي والشكلي للإرادة. وعبر هذا الفكرة حاول هيغل تفسير أو ابراز هذه الإرادة وراء ظهور وصيرورة الدولة. فالدولة القوية هي التي تتحد وتتوحد فيها المصالح الشخصية للأفراد والمصلحة العامة للدولة. أما العقل فيبذل جهودا هائلة عبر الصراع الذي يجري على كافة المستويات من أجل إيجاد الأشكال السياسية والتنظيمية المناسبة لكي يتحقق في النهاية ببلوغ الانسجام المنشود. وهذا بدوره بالنسبة لهيغل ليس إلا التحقق الفعلي لفكرة الروح. إذ لا توجد هذه الفكرة إلا بصورة ضمنية في ذاتها، بوصفها طبيعة أو غريزة لا واعية.

الأمر الذي يجعل من مسار التاريخ بالنسبة لهيغل حركة تتجه صوب جعل الطبيعة والإرادة الطبيعية من خلال الصراع وتنوع الإرادات والمصالح وغيرها «أدوات ووسائل يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه». وبالتالي، فإن كل ما يجري في العالم هو وسيلة العقل. فالعقل هو الذي يحكم العالم. وذلك لأن الناس لا ترى ما تحققه هي في التاريخ. وهي الحالة التي يحقق العقل فيها من خلالهم أهدافه.

اما الصيغة العليا والمثلى والتامة لكل هذه العملية أو لمسار الروح المطلق في الكينونة التاريخية للبشر فتقوم في صنع الدولة.

الدولة: الكلّ الأخلاقي

فيما لو اردنا اختصار الفكرة الجوهرية لمضمون ومعنى المسار التاريخي في الفلسفة الهيغيلية فمن الممكن وضعها بعبارة تقول: "لا تاريخ خارج الدولة". فقد وضع هيغل الدولة في صلب المسار التاريخي للإنسان، وجوهر الوجود الإنساني، والتحقيق الكامل للإرادة الإنسانية والعقل و"الحكمة الإلهية". إنها تتخذ عنده صيغة بداية ونهاية كل مظاهر الروح المطلق في الوجود والإبداع الإنساني. من هنا ربطه اعادة النظر النقدية والفلسفية بالتاريخ والاهتمام بفكرة الدولة. فالشعوب لها تاريخ ما زال لها دول[1].

لقد وجد هيغل في الدولة الإرادة الكلية، أي تلك التي تجمع في ذاتها الإرادة الذاتية والإرادة الكلية. وهذا بدوره ليس إلا وحدة التاريخ والمنطق أو التاريخي والمنطقي في المسار التاريخي نفسه. الأمر الذي حدد حقيقتها بوصفها التحقق الفعلي للحرية، أي للغاية النهائية المطلقة. من هنا اعتباره إياها "الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض". إذ بالدولة يمكن رؤية هدف التاريخ وموضوعه، كما يقول هيغل. بمعنى أنها تحتوي على كل ما له علاقة بالإبداع الإنساني بوصفه ذروته العليا. ومن ثم هي الصورة الحقيقية والواقعية لما يدعوه هيغل بالحياة الجوهرية، التي تتمظهر فيها الإرادة الذاتية والعقلية. من هنا قوله، بأن من مصلحة العقل أن تكون الدولة باعتبارها كلاّ أخلاقيا[2]، والذي بأثره يمكن فهم سلوك الأبطال الذين وضعوا

(1) وهي الفكرة التي قال بها ابن خلدون وأسس لها في رؤيته لتاريخ التمدن والحضارة. غير انه خلافا لهيغل وجد ظهورها وصيرورتها وتطورها وموتها باعتبارها عملية طبيعية مرتبطة بالنشاط الإنساني، والاقتصادي بشكل خاص، كما يكمن فيه أيضا مقدمات سقوطها اللاحق. انه تعامل مع الدولة بوصفها جزء من صيرورة الحضارة، تماما بالقدر الذي تشكل الحضارة نتاجا لتطور الدولة. لكنه وقف عند هذا الحد الذي طوره ماركس لاحقا، باعتبار ان انحلال الدولة وتلاشيها هي اولا وقبل كل شيء عملية اجتماعية اقتصادية وليست حضارية.

(2) لماذا «الكلّ الأخلاقي»؟ لنها تهذب كل معالم الوجود الإنساني بمعايير الأخلاق

أسس الدولة[1]. وبما إن الدولة هي القيمة الكبرى للعقل والإرادة من هنا يصبح سلوك أولئك الأبطال أو رجال الدولة معقولا ومقبولا بغض النظر عن المظاهر الخارجية لكل ما يقومون به من أعمال بما في ذلك أكثرها شدة وقسوة وفظاظة وشرا[2]. ووجد في هذه الحالة الأسلوب الوحيد والأمثل لبلوغ الحرية. وذلك لأن الدولة بالنسبة لهيغل هي التحقق الفعلي للحرية. وبالتالي، فإن الفكرة القائلة، بأن الإنسان بطبيعته حر ليست سليمة. وهما

النظرية والعملية، أي بوحدة القيم والحقوق. ومن ثم فإن كل ما تقوم به هو أخلاقي بمعايير العقل المطلق، أي القوة المتحكمة في المسار التاريخي.

(1) ان جوهرية الدولة في فلسفة هيغل حددتها حالة «الدولة» الألمانية ومسارها آنذاك. فقد أسس هيغل لفكرة تبرير سلوك رجال الدولة الكبار، أي أولئك المهمومين بفكرة الدولة. أنه أسس لفكرة الدولة المفقودة. من هنا رفعها إلى مصاف القيمة المطلقة، باعتبارها ذروة المسار التاريخي والعقلي للروح. بينما نرى الشخصيات اليهودية الفكرية والسياسية الأوربية التي اشتركت بحماس مبالغ فيه في النشاط الثوري الهدام لبنية النظام الأوربي الاقطاعي والرأسمالي والدعوة للاشتراكية والشيوعية بما في ذلك ماركس، بوصفه أحد الممثلين الكبار لهذا التيار أو بصور أدق لهذه النفسية والذهنية، التي اعتبرت الدولة قوة قهر واضطهاد، وبالتالي حاولت تأسيس الفكرة الأيديولوجية لمهمة هدمها، باعتبارها مقدمة الحرية، على خلاف هيغل الذي وجد في الدولة أسلوب ووسيلة وقوة تحقيقها. أما الآن فلا نعثر على يهودي يدعو بقوة لا ينافسها شيء آخر غير الدفاع عن «الدولة» العبرية والآن اليهودية! الأمر الذي يفسر الرؤية المتطرفة لمعاداة الدولة بوصفها فكرة ونفسية الأقلية. ونفس الشيء ينطبق على فكرة «العمال بلا وطن». (نقلها الى ماركس)

(2) هنا إشكالية كبرى للفكرة الأخلاقية، والعقلية، والعقلانية، والقدر التاريخي، ومصير الأفراد فيه. فالواقع التاريخي وأحداثه تكشف عن أن الأبطال الكبار والشخصيات «العظيمة» هي الأكثر دموية في تاريخ الدول والأمم. (مؤسس الصين، ابو العباس السفاح، بطرس الأول، ستالين، بسمارك، نابليون وعشرات غيرهم). أما لماذا لا يجري ادراج هتلر ضمنهم في الأغلب الآن هو بسبب تعرضه للهزيمة، أي لأنه لم ينتصر ولأن سلوكه القاسي كان موجها أساسا ليس ضد تقييد حرية شعبه من اجل نفاذ القانون وقيمة «الكلّ الأخلاقي»(الدولة) بل ضد الآخرين من خلال جعل عبودية الآخرين وإبادتهم أسلوبا «لتحقيقها». فالألمان استعملوا شعار «العمل يجعلك حراً»!Arbeit macht frei. لكنه عمل معسكرات الاعتقال. أما الحرية فقد كانت عبر تحويل «البشر» الى «أرواح» من خلال القتل والحرق!

فكرتان يحتويان كلاهما على قدر من الحقيقة المنطقية والثقافية، لكنهما لا يمثلان الحقيقة كما هي بهذا الصدد. غير إنهما يتداخلان ويتوازيان ويتآلفان في الرؤية الهيغلية. والمقصود بذلك إن الإنسان من وجهة نظر هيغل حر بطبيعته ومصيره، وليس بالولادة والطبيعة. فالحرية كمثل أعلى لا توجد بهيئة ما أولية وطبيعية، بل ينبغي السعي للوصول إليها. ولا يمكن بلوغ ذك دون جهود كبيرة لتذليل الغريزة أو طبيعة الإنسان الحيوانية، ومن ثم تطويره الأخلاقي العقلي ومن خلاله صنع "طبيعته الثانية". فتقييد الحرية من الناحية التاريخية هو أسلوب بلوغها العقلي السليم. فعندما تفرض الدولة قيودها أو تقييدها للحرية فليس ذلك إلا لكون ذلك "جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية" كما يقول هيغل. وهذه بدورها هي صورتها الواقعية والمثالية.

إن صيرورة الدولة بالنسبة لهيغل هي الغاية والشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود. وبالتالي هي تجل للعقل المطلق. ومن ثم أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم. وهذه بدورها إحدى الأفكار العميقة التي أبدعها هيغل في فلسفته التاريخية، بحيث جعل منها الإله الفعلي للوجود الإنساني، ومن ثم صانعة الدين وآلهته. وبغض النظر عن التناقض الظاهري لهذه الفكرة في فلسفته التاريخية إلا أنها تندمج بشكل متناسق في منهجه الفلسفي التاريخي. فقد انطلق هيغل في هذا المجال من الإجابة على السؤال المتعلق بماهية المادة التي يتحقق بها ومن خلالها المثل الأعلى للعقل. انه يتحقق في الشخصية نفسها والرغبات البشرية والذاتية، أي حالما يبلغ "العقل مرحلة الوجود الإيجابي في المعرفة الإنسانية"، والذي تمثّل الإرادة عنصره الأساسي. غير أن هذه الإرادة ليست مطلقة الاستقلال، بل تابعة ومرتبطة بإرادات أخرى، لكنها تمتلك مع ذلك حياتها الخاصة. وإن

وحدة الإرادة الذاتية والإرادة العقلية يكوّنان الوجود الجوهري للإرادة، أي "الكلّ الأخلاقي" (الدولة) كما يقول هيغل.

إن فكرة هيغل حول جوهرية الدولة، باعتبارها التجسيد الحقيقي لجوهر الحياة والحياة الجوهرية تقوم في كونها هي وحدها "الحقيقة الإيجابية" التي تكتمل بها الحرية. إذ في الدولة فقط تكتمل الأخلاق والقانون والحكومة. وبالتالي، فإن الدولة هي الحياة الأخلاقية، وفيها تتحقق الحياة الأخلاقية، أو أنها "الكلّ الأخلاقي" حسب عبارة هيغل. من هنا تحديده لمهمة الدولة وهدفها الحقيقي وهو أن تجعل مما هو جوهري في النشاط العملي للناس وما هو أساسي في ميولهم، أمرا معترفا به ومقرورا على النحو الواجب، مع ما يترتب على ذلك من ترسيخ جوده هذا "الواجب" ودعم مركزيته.

فالثقافة، على سبيل االمثال، هي النتاج الملازم للدولة. وبالتالي، فإن ثقافة الأمة هي الصورة التي تندرج فيها كل ما تشتمل عليه الدولة. ففي ارتباط الناس بعضهم ببعض داخل الدولة تكمن ضرورة الثقافة وبالتالي ظهور العلوم والشعر والفن الراقي. وذلك لأن الفنون التشكيلية تتطلب، بما في ذلك في جانبها التطبيقي، وجود أو حياة الناس في مجتمع. والشيئ نفسه ينطبق على الدين. إذ يعتقد هيغل بأنه لابد للوعي أن يدرك بأن الدين هو بؤرة ومركز هذا الوعي. فالدين هو "المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفا لما تعتقده انه الحقيقي. وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي ترد طبيعته إلى تعيّن بسيط وأساسي بوصفه مرآة لكل تعّين، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء. لذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب".

إن هيغل يفسح المحال أمام تعدد الأديان وظهورها التاريخي بوصفها

جزء من مسار الروح وحكم العقل[1]. بمعنى انه يجعل من الدين مستوى وشكلا من أشكال وعي الذات والحقيقة. أما جعله في مركز الوعي فهو هبوط من علياء العقل إلى حضيض اللاهوت الذي لم يستطع هيغل التخلص من أثره بسبب التربية البروتستانتية العميقة في وعيه ولاوعيه العائلي والفردي والفلسفي أيضا. لكنها فكرة كانت تؤدي ضمن سياق الرؤية السياسية لهيغل دورا مهما وحيويا آنذاك. فقد اعتقد هيغل، بأن الوجود الدنيوي زائل، وذلك لأن حدود اهتمامه محصورة بالمصالح الجزئية. بينما المشاعر الدينية أوسع وأعمق من المصالح الجزئية. وبالتالي، فهي تعمل أو ينبغي أن تعمل، كما يقول هيغل، على توحيد الأمة والدولة، ومن ثم القضاء على القلاقل والفتن. من هنا وصيته واقتراحه حول ما سماه بضرورة أن يكون «الشعور الديني متزنا، وأن يحتفظ بدرجة معينة من السكينة والهدوء، بحيث لا يثور ولا يغضب ضد ما ينبغي الدفاع عنه والمحافظة عليه».

إن إحدى المهمات الجوهرية والوظائف العملية للدين تقوم في الحفاظ على الدولة. وذلك لأنه أساس الدولة ومبادئها الأولية. فالدولة مبنية على الدين، وأن نشأتها من الدين، الأمر الذي يحدد طبيعة العلاقة الدائمة بينهما. إذ ما كان يمكن للدولة الاثينية والرومانية الوجود والاستمرار إلا بارتباطهما الخاص بالوثنية أو إحدى صورها الخاصة. وينطبق هذا على غيرها. وهي فكرة تتناقض من حيث جوهر مع مضمون الديالكتيك الهيغلي نفسه، كما أنها لا تفهم حقيقة الدين ودوره وأثره بالنسبة للدولة، باعتبارها ظاهرة تاريخية ملموسة ضمن سياق المسار المضني والمرهق «للروح المطلق»، فيما لو استعملنا مفهوم هيغل نفسه، لكي يبلغ العقل

(1) لقد تراكمت وتكاملت هذه الفكرة عند هيغل منذ زمن مبكر، بحيث نعثر على براعمها الأولية في كتابه (حياة يسوع) الذي حاول من خلاله تأسيس الرؤية العقلية عن المسيح، أي جعله تجليا للعقل من خلال إضفاء صفة العقل على ما فيه وبوصفه تجليا للعقلانية.

حقيقته[1]. فحقيقة العقل ليس دينا لأنه لا إيمان فيه، بل بحث دائم عن حقائق الوجود وتأسيس دائم للاحتمال العقلاني. وهي فكرة تتلألأ احيانا ضمن ثنايا السبيكة النقية للتناقضات الحية في منظومة هيغل الفلسفية عن التاريخ. وضمن هذا السياق يمكن فهم مضمون استنتاجه القائل، بضرورة النظر إلى مبادئ الحفاظ على الدولة، وأن نشوءها من الدين ومبنية عليه، على أنها تجليات معينة للطبيعة الإلهية. لهذا طالب بالكفّ عن الصراخ والعويل الداعي لغرس الدين في عقول وقلوب الناس لكي لا ينقرض. إذ اعتبرها أفعالا لا تجدي نفعا. وبالمقابل اعتقد بأن الدين هو الذي ينتج نفسه بنفسه.

حرية الروح وروح الحرية

إن الوعي بالحرية، بالنسبة لهيغل، هو مضمون وحقيقة المسار التاريخي. ويظهر في مجال المنطق بصورة منطقية، وفي الطبيعة بصورة عينية. ويمر تطور الفكرة في التاريخ بثلاث مراحل هي الصيغة التاريخية لمنطق ظهور الأشياء، ونفيها، ثم نفي نفيها. وهذا بدوره هو أسلوب الصيرورة أو التكامل في وجود الظواهر والأشياء كلها، أو ما يمكن دعوته بالتوليف المبدع للفكرة أو الروح المطلق. وليست هذه المراحل التاريخية سوى ما يدعوه هيغل

(1) لقد أثرت هذه الفكرة في ماركس أيضا، ولكن من خلال ما أُطلق عليه عبارة «مهمة إيقاف الديالكتيك عل قدميه بعد إن كان يقف على رأسه». فالدولة لها قانونها الخاص في الوجود المادي للإنسان والجماعة. بينما الدين هو «أيديولوجية متسامية» لا تختلف من حيث وظيفتها عن غيرها من الأيديولوجيات، بالأخص ما يتعلق منها «بالحفاظ على الدولة» ولكن ليس بالمعنى الهيغلي، بل بدولة الطبقة السائدة فيها لهذا المرحلة التاريخية أو تلك. لكن خلافا عن غيرها هو «افيون للشعب» تبيعه السلطة عبر القهر والإكراه والاغتراب الذي يصنع قوى اجتماعية ليست وليدة الإيمان بل نفيا له. وهذه فكرة وحكم لا يخلو من نزوع أيديولوجي. وفي الواقع، فإن ماركس قد وقع في نفس الفخ الذي وقعه فيه هيغل، ألا وهو أولوية وتغلغل الفكرة الأيديولوجية (السياسية) المكنونة عند هيغل والصريحة عند ماركس. كما يشتركان في توظيف الفكرة الفلسفية. الأمر الذي أدى إلى تناقض بين مضمون الفلسفة وتوظيفها عند هيغل، وإفراط توظيفها عند ماركس. (نقلها الى ماركس)

باحتجاب الروح في الطبيعة بمعنى اغترابه ثم تشيؤه، ثم تليها مرحلة تقدم الروح في مساره صوب الوعي بحريته، أي نفيه احتجابه واغترابه، وبعدها إرتقاء الروح من الحرية الجزئية إلى صورته الكلية، أي بلوغ الماهية الروحية ودرجة الوعي الذاتي.

فالتاريخ بالنسبة لهيغل يكشف عن تطور الوعي بالحرية إلى جانب الروح، مع ما يترتب عليه من تحقيق عقلي لهذه الحرية. وذلك لأن المبدأ في التاريخ العيني هو خاصية الروح. وهذه بدورها ليست إلا ما دعاه هيغل بالعبقرية القومية الخاصة بأمة من الأمم. وضمن هذه الخاصية يعّبر روح الأمة عن تجليه الملموس في جميع جوانب وعيها وإرادتها في الدين والنظام السياسي، والأخلاق، والمهارة، والعلم، والفن وغيره من أصناف العلوم وميادين الإبداع[1]. وكما أن من الصعب فهم كيفية عمل أو قوانين الأجرام السماوية بدون الإلمام بعض المفاهيم والتصورات بهذا الصدد، كذلك الحال بالنسبة للتاريخ. فهو بحاجة إلى معرفة عدد من المقدمات. ومن بين أهمها هو مفهوم العقل والحرية. والأكثر أهمية بالنسبة له هنا هو التوصل إلى وعي الحرية باعتبارها القضية الجوهرية في التاريخ. وضمن هذا السياق فإن المهمة تقوم حسب رؤية هيغل في ألا يجري إعارة الاهتمام للاعتبارات الأخلاقية الخارجية التي يمكن رؤيتها في الأفعال الصادمة في تاريخ العالم وانجازاته. ومن ثم لا معنى هنا لإعلاء شأن أو تقديس كل ما من شأنه الابتهال أمام فضائل التواضع والخشوع وحب الناس والتحلي بالصبر وما شبه ذلك. ففي مجال التاريخ يمكن من حيث المبدأ تجاهل الأخلاق فيه[2].

(1) سوف يطلق شبنغلر عبارة النفس الثقافية. وهو اختلاف عميق من حيث المضمون، لكنه في الوقت نفسه هو نفي للمعنى الهيغلي من خلال جعل النموذج الألماني رديفا لمعنى الأوربي (الثقافي الحضاري).

(2) هنا يمكننا رؤية الاشتراك والاختلاف مع ميكيافيلي. مع أنهما يلتقيان بأثر المرجعيات الاخذة في التراكم في المرحلة السياسية الاقتصادية، التي تجعل من الأخلاق قوة تابعة وإضافية إلى جانب المصالح. وإذا كان ميكيافيلي ينظر اليها ضمن سياق القيم

ونفس الشيئ يمكن قوله عما يسمى بالتفرقة بين الأخلاق والسياسة فيه. فهذه مجرد أمور عرضية بينما وعي الحرية الصاعد ضمن هذه العملية المليئة بالمتناقضات تشكل مضمون كل هذا المجرى الذي تضمحل فيه وتتلاشى القيم الأخلاقية وما شابه ذلك من أحكام لا علاقة جوهرية لها بحقيقة المسار الفعلي للتاريخ بوصفه مسارا عقليا خالصا[1]. وإذا كان من الممكن هنا رؤية أثر الفكرة السياسية التي بلورها ميكيافيلي، فإن حقيقة الأفكار الهيغلية أبعد وأعمق وأوسع مما في الميكيافيلية. إنها تمثلت ما في الفلسفة السياسية الميكيافيلية من خلال نفيها في فلسفته عن التاريخ. وذلك لأن الجوهري بالنسب لهيغل هو فكرة الحرية ووعي الذات التي تجري من خلال تعرج التاريخي بما في ذلك عبر تعرج الفكرة الاخلاقية.

فقد كانت الحرية ضمن مسارها التاريخي حالة عرضية وعابرة بما في ذلك في اليونان(!) لأنها فرضت العبودية على ما هو إنساني[2]. أما الشرق، فإنه لم يعرف الحرية. والحرية الوحيدة هي للملك أو الإمبراطور ومع ذلك

السياسية الجديدة، فإنها بالنسبة لهيغل هي جزء من مسار الروح العقلي والأخلاقي. بمعنى، أن كل العثرات والمساوئ والجرائم تصب في نهاية المطاف في مجرى توسيع وتدقيق الروح العقلي والأخلاقي نفسه. وسوف نعثر على صدى هذه الفكرة عند ماركس أيضا، عندما اعتبر القسوة والتخريب والدمار الذي جلبته الراسمالية الأوربية للعالم الآخر، وعلى مثال الهند بشكل خاص، هي التضحية الضرورية التي تخدم في نهاية المطاف مسار التطور الحقيقي.

(1) هنا يمكن رؤية أثر الفكر السياسي السابق، وبالأخص في فلسفة ميكيافيلي. السياسة لا علاقة لها بالأخلاق. وهي الفكرة التي سبقهما إليها ابن خلدون (ومارسها شأن ميكيافيلي).

(2) ان قيمة الأسطورة اليونانية هنا تنبع مما يمكن دعوته بالمرحلة اليونانية في الوعي الأوربي الحديث والمعاصر. ففي القرون الوسطى جرى الانقلاب التاريخي الفكري والعقائدي للتقاليد اليونانية العقلية والفلسفية نفسها. وقد كانت المدرسة الاسكندرانية الارهاصة الأخيرة والتحضير الأولي في الوقت نفسه لهذا الانقلاب. ومن ثم اضمحلال وتلاشي الوهج اليوناني الذي أعاد لهيبه ومن ثم الحياة إليه العرب المسلمون.

فهي حرية مشروطة بالتقاليد[1]. وبغض النظر عن إن "الغرب عرف الحرية" الا إن الشرق والغرب كلاهما لم يعرفا الحرية بصورة كاملة. لقد كانت تلك حرية جزئية، أي أن البعض منهم فقط كانوا أحرارا[2]. وأن "الأمم الجرمانية هي أول من وصل إلى معرفة الحرية"[3]. بمعنى إنهم أول من اعتبر الإنسان حرا من حيث كونه إنسان بحد ذاته. وهذا بنظره لا يتعارض مع الإقرار بأن الناس جميعا احرارا بصورة "مطلقة" من حيث كونهم بشرا أو ناسا. فالحرية في نهاية المطاف، كما قول هيغل "هي الغاية التي وضعها الله للعالم"[4]. وأن هدف التاريخ الكلي يقوم في بلوغ وعي الذات المطلق، أي الحرية. فالحرية هي الغاية الوحيدة التي ترى نفسها متحققة وموجودة بالفعل. بل اعتبرها هيغل "قطب السكون الوحيد وسط حالة لا تهدأ أو مضطربة من الحوادث المتغيرة" كما لو انه يتغنى بعقيد بوذا عن النرفانا أو الفناء في الحق الصوفية.

أما الصيغة التاريخية الملموسة لمسار الحرية، فإنه مرتبط بفكرة الضرورة عند هيغل. لهذا نراه يعتبر علاقة الحرية بالضرورة قانونا. فالضرورة هي

(1) تتعارض هذه الرؤية المتحزبة مع مضمون الفكرة الهيغلية حول المسار التاريخي. ففي الشرق بدأ المسار التاريخي ونضج في صيرورة وقوة الدولة. أليست الدولة هي الحرية ووعي الذات والكلّ الاخلاقي؟؟

(2) بغض النظر عن إن «الغرب عرف الحرية» إلا أن الشرق والغرب كلاهما لم يعرفا الحرية بصورة كاملة. لقد كانت تلك حرية جزئية، أي أن البعض منهم فقط كانوا أحرارا. (انها دوما جزئية لأننا جزء من مسار لا ينتهي، والحرية تعادل من حيث الجوهر معنى الآفاق الجميلة بالمعنى الفلسفي والسياسي أيضا. فالحريةالفردية هي جزء من الجبر الكوني. وفيه من خلاله يمكن للحرية أن تبرز بوصفها تجربة تاريخية ثقافية لها بقدر واحد حدودها وآفاقها

(3) الضعف التاريخي والمنطقي في هذه الفكرة. يقوم في انه إذا كانت الحرية مسارا للعقل المطلق فلماذا بدايته عند الجرمان مع انهم من بين الشعوب المتأخرة في مجال التمدن والحضارة وتأمل الإنسان وموقعه في الوجود والكون؟

(4) الحرية في نهاية المطاف، كما قول هيغل «هي الغاية التي وضعها الله للعالم». بينما الإقرار بالله يفقد الحرية بأن الإنسان حر بحد ذاته.

المسار الباطني والمجرد للروح، بينما الحرية هي ما يعرض نفسه في الإرادة الواعية. من هنا استنتاجه اللاحق عن أن الحرية هي الإرادة الواعية أو أن الحرية هي إدراك الضرورة. وهي فكرة وضعها ضمن تاريخ الثقافة الفلسفية الأوربية سبينوزا. بينما استندت هذه الفكرة واستمدت مقوماتها من كيفية حل هيغل لإشكالية الصدفة والضرورة. فالصدفة بالنسبة له من عالم لا علاقة له بالعقل والمنطق بينما الضرورة هي إدراك وفكرة. من هنا استنتاجه اللاحق عن إن الحرية هي إدراك الضرورة. ولاحقا ستضيف لها الماركسية الإدراك الواعي والعمل بموجبه.

لقد انطلق هيغل في تحليله لعلاقة الحرية بالضرورة في التاريخ من الفلسفة. واعتقد، بأن مسار الفكرة يمر في حالات عديدة من التعارض والتناقض، بمعنى التعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرة، أي الموجود في ذاتها، والصورة المقابلة لها، أي الوجود الصوري من اجل ذاتها. وفي مجرى الصراع بينهما عبر الإرادة الإنسانية تتحقق معادلة الحرية والضرورة باعتبارها صراعا أبديا. فالإرادة الصورية (أو الحرية المجردة) تريد ذاتها وترغب في أن تجعل شخصيتها الخاصة سارية في كل ما تريد. إذ حتى الإنسان الورع يريد الخلاص والسعادة. ولم يقصد هيغل بذلك سوى البحث عن حالة التناقض الضرورية والمميزة لوجود كل شيء، مع ما فيها من تضاد بين التوجه الذاتي والواقع. وذلك لأن كل انسجام، كما يقول هيغل، هو حالة فردية وعابرة بينما التاريخ يسير ويتطور عبر الصراع. وبالتالي، فالسعيد هو من يجعل ظروفه ملائمة لشخصيته وإرادته وخياله بحيث يستمتع بهذه الظروف. غير أن تاريخ العالم ليس مسرحا للسعادة، كما يقول هيغل. ففترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة لأنها فترات انسجام، أي الفترات التي يتعطل فيها التضاد (الصراع) لفترة مؤقتة. ولم يقصد هيغل بذلك أفضلية التعاسة والردى، كما انه لم يفّضل أو يحّبذ ما

تعرض له هو نفسه من العيش على فراش الموت بأثر اصابته بالكوليرا. لقد سعى هيغل للكشف عن المسار الفعلي للحرية في التاريخ وقيمتها بالنسبة للوجود الإنساني. من هنا قوله، بأن الحرية هي العنصر الصوري في نشاط الفكرة المطلقة، أما النشاط المؤدي إلى تحقيقها فيعادل معنى الحد الوسط في القياس. أما في الحياة الفعلية والتاريخية، فإن الحد الوسط هو النشاط الإنساني الذي يحقق هذا الحد الوسط عبر المبدأ الكلي في الواقع. فانفعالات البشر في مجرى تطورها وتشييدها للمجتمع الإنساني هي نفسها التي تدعم مركز القانون (النظام) ضد هذه الانفعالات نفسها، كما يقول هيغل.

لقد ظلت أفكار هيغل عن التاريخ عقلانية، بغض النظر عن غلاف بعض جوانبها اللاهوتي. فمسار التاريخ بالنسبة له يبقى عقلانيا، أما المظاهر السيئة والمؤلمة فهي جزء من «مكر العقل». وذلك لأنه مسار محكوم بوحدة التناقضات. من هنا حكمه القائل، بأن الانفعالات التي يعاني منها المرء في عزلته لا يمكن أن تكون نموذجية أو نموذجا معبرا عن الواقع الفعلي الكلي. وأشار بهذا الصدد إلى أشعار شيلّر التي عبّرت عن هذه الظاهرة بطريقة مؤثرة، وبوجدان شديد، وبأسلوب يكشف عن اقتناع حزين دفين، بأن مثل هذه المثل العليا لا يمكن بلوغها بالفعل. بينما سعى هيغل إلى ما يدعوه بتجاوز الحالة الفردية التجريبية أيا كانت. وذلك لأن الحالة الفردية متنوعة وتقبل كل درجات التقييم من الأدنى إلى الأعلى وبالعكس. وهنا تلعب الصدفة وخصوصية الفرد أدوارا متميزة بعد حصولهما على «تفويض» من الفكرة العامة.

وهذه بدورها ليست إلا إشكالية الحرية والضرورة. وقد سعى هيغل من وراء تحليل وبناء علاقة الضرورة بالحرية للكشف عن قانون التاريخ عبر السلوك الفردي، والخاص، والجزئي. بمعنى إن الفكرة العامة تجد طريقها إلى الواقع والحياة عبر السلوك الفردي وانفعالاته. ومن ثم إعلاء شأن

الجزئي والخاص ورفعه إلى مستوى الارتباط بالحقيقة الكلية. هذه بدورها ليست الا الصيغة المناسبة لما بلوره هيغل عن فكرة المبدأ العام للممكن والممكنات العائم في سماء الوجود! فقد انطلق هيغل هنا من أن «المبدأ هو مرحلة أساسية في تطور الفكرة الخلاقة وتطور الحقيقة العاملة من اجل بلوغ الوعي بذاتها». من هنا، فإن رجال التاريخ العظام أو أفراد التاريخ العالمي، هم أولئك الذين يكمن في أهدافهم هذا المبدأ العام، أي مبدأ الممكنات والبدائل الذي يجري من خلال الصراع لكي تبلغ الفكرة وعيها الذاتي، أي حريتها الفعلية. وهذه بدورها المقدمة التي بنى عليها هيغل إحدى الأفكار العميقة والمتناقضة عن العقل والحرية. وضمن هذا السياق تناول ما يسمى بفكرة العظيم والعظماء. فقد حصر هيغل فكرته عن العظماء في التاريخ بين رجال العلم والسياسة. وذلك لأنهم بصيرون بمتطلبات عصرهم. وبغض النظر عن فرادتهم بهذا الصدد، إلا أن حقيقتهم الأولية تراكمت أو تبلورت «في رحم الزمان» كما يقول هيغل. بمعنى إن من الصعب تحديد السبب الفعلي أو الأسباب الفعلية الكاملة وراء ظهورهم، إلا أن ظهورهم هو تحقيق للعقل في بلوغ الحرية. من هنا قوله، بأن عبقرية هؤلاء الرجال تكمن في معرفتهم وإدراكهم للخطوة الضرورية للسير الى الأمام والتقدم. الأمر الذي جعل منهم «حكماء العصر». كما إنهم من يؤجج أعماق النفس المختبئة للافراد، بحيث يجعل منهم «وسطاء روح العالم»، أو كنيسة الله الفاعلة في الوجود التاريخي للعقل!! وأيا كانت الصيغة اللاهوتية المتلهية بمفرداتها الجميلة، فإننا نعثر وراء غشاءها الميتافيزيقي هذا على محاولة وضع فكرة العظمة التاريخية والعظماء ضمن سياق الصيغة المجردة لمسار الروح المطلق في بلوغ وعي الذات والحرية. وهي الحالة المغرية للإرادة الانسانية والميئوس منها بمعايير الجسد. إذ يسير هيغل هنا ضمن سياق التقاليد الفلسفية التي جعلت من نيل السعادة غايتها الكبرى. والعظماء يسعون إلى ما يسميه هيغل بلوغ المتعة الهادئة، وذلك لأن حياتهم كلها كانت جهد

وعناء. وعندما يبلغون مقاصدهم فإنهم يتساقطون كما تسقط قشرة الثمرة الفارغة[1]. وهذه هي مهمتهم التاريخية. فالعظماء عظماء لأنهم انجزوا ما هو ضروري لمتطلبات العصر. وهذا بدوره ليس إلا احد مظاهر ومجريات العقل. فالعقل أيضا يحكم العالم عبر نشاط وقوة العظماء. ويتطابق هذا مع ما يدعوه هيغل بمكر العقل. فالفكرة العامة المجردة لا تشترك في الصراع المباشر ولا تتعرض للخطر. إنها تقف بعيدا تتأمل ما يجري. فالأحداث والتضحيات والعذابات الفردية أيا كانت كميتها ليست بذي قيمة إذا ما جرى مقارنتها بالعام. فمقابل التضحية بالأفراد ونبذهم وطردهم تدفع الفكرة ثمن عقوبة الوجود والعدم لا من ذاتها بل من انفعالات الأفراد.

إن هذا التأسيس والصيغة والحصيلة التي توصل إليها هيغل ليس إلا التعبير غير المباشر عن إشكالية الوسيلة والغاية في التاريخ. وينطلق هيغل في تأسيسه لفهم وحل هذه الإشكالية من أن بين الوسيلة والغاية عامل مشترك. فللإنسان غايات في ذاته. أما المضمون الفعلي أو الباطني والحقيقي لهذه الغاية فيقوم في الموقف من إن الإنسان لا يكون غاية في ذاته إلا بفضل ما هو إلهي فيه، والذي يعادل في فلسفة هيغل فكرة العقل.

ووضع هذا الاستنتاج بما في ذلك في موقفه من الجماهير ودورهم في التاريخ. وانطلق بهذا الصدد من أنه من غير الصحيح القول، بأن الشعب وحده هو الذي يمتلك العقل والبصيرة، وانه وحده من يعرف العدالة، وذلك لأن كل حزب أو فريق من الشعب يمكنه القول بأنه هو الشعب وممثل رؤيته وإرادته. وبمقابل ذلك ينبغي القول بأن ما يؤسس الدولة هو العلم الناضج لا القرارات الشعبية. لكن الأخيرة تكمن في «تاريخ العقل»،

(1) والعظماء يسعون إلى ما يسميه هيغل بلوغ المتعة الهادئة، وذلك لأن حياتهم كلها كانت جهد وعناء. وعندما يبلغون مقاصدهم فإنهم يتساقطون كما تسقط قشرة الثمرة الفارغة. (هنا ايضا فكرة شبنغلر عن الحضارة. الحضارة كالأشجار تموت واقفة)

بوصفها إحدى قواه التاريخية الكبرى. وهنا يبلور هيغل فكرة علمية وعقلية عميقة بهذا الصدد تقول، بأن القرارات الشعبية التاريخية هي التي تصنع العقل التاريخي[1]. ومن ثم هي وراء صيرورة الدولة أيضا. والاستنتاج المترتب عل ذلك هو الترابط الجوهري بين الدولة والحرية بوصفهما الأشكال المثلى لتحقق المسار التاريخي للعقل و»خطة« الروح المطلق.

ووضع هيغل الحصيلة العامة لفلسفته عن التاريخ ومساره العام، وفكرة الدولة، والحرية، ومختلف القضايا المتعلقة بالثقافة، أي كل ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالفكرة السياسية، في استنتاجه المكثف بعد استعراضه مفاصل «التاريخ العالمي» للأمم والشعوب من «البداية» حتى الدولة الألمانية الواقعية والمنشودة بالشكل التالي:»لقد قدمنا أعلاه توضيحات بشأن الهدف النهائي لهذه الحركة السائرة إلى الأمام. وإن مبادئ أرواح الشعوب في الاستخلاف الضروري لما قبلها هو بحد ذاته ليس إلا لحظات من الروح العالمي العام، الذي يرتقي من خلالها ويبلغ ذروة إدراكه الذاتي في التاريخ بحيث يصبح روحا شاملا. وبما إننا نتعامل أساسا مع فكرة الروح وننظر إلى كل شيء في تاريخ العالم على انه تعبيرا عنه، لهذا فإننا حتى حالما نستعرض الماضي أيا كانت عظمته، فإننا في الواقع لا نتعامل إلا مع الحاضر. وذلك لأن تعامل الفلسفة مع الحقيقة يعنى تعاملها مع ما هو خالد. إذ لا يضيع ماضي بالنسبة لمن يطلبه، وذلك لأن الروح خالد لا يموت، أي لم يكف عن الوجود، كما لا يعني انه ليس موجودا بعد، بينما في حقيقته هو وجود حالي. ذلك يعني، إن الشكل الحالي للروح يحتوي في ذاته على كل المراحل السابقة. ولا يغير من ذلك شيئا أن يكون لجميع

(1) وسوف يحور ماركس هذه الفكرة والموقف ضمن قضية علاقة الفرد بالتاريخ. فإذا كانت عند هيغل تتخذ هيئة فكرة العقل المجرد بوصفه منطق التاريخ، فإنها تتخذ عند ماركس هيئة المسار المادي الاقتصادي الاجتماعي للتاريخ نفسه. ومن ثم فيه يكمن منطق التاريخ أو قوانينه. وعلى هذا الأساس بنى فكرته عن قيمة الفرد في التاريخ وعلاقة القادة بالجماهير، ودور الجماهير فيه.

هذه المراحل استقلاليتها الخاصة، بينما الروح في ذاته هو على الدوام على ما هو عليه. والفرق بينهما يقوم في تطور هذا الوجود في ذاته. إن حياة الروح الحقيقية هي دورة من المراحل التي هي موجودة إلى جانب بعضها البعض من جهة، وفي الوقت نفسه هي شيء ما ماض وعابر، من جهة أخرى. فهي اللحظات التي تركها الروح على ما يبدو خلفه لكنها ظلت فيه وفي أعماقه الحقيقية».

إن المبادئ أو الحصيلة الجوهرية التي توصل إليها هيغل يمكن اختصارها بما يلي:

- إن تاريخ الشعوب أو أراوحها (الجزئية) هي مجرد لحظات في تاريخ الروح العام.
- وإن تكامل الروح العام يجري من خلال تكامل الأرواح الجزئية، ومن ثم فإن لكل منه أهميته ودوره وأثره في تاريخ الروح العام، ومن ثم في التاريخ العالمي.
- وإن الماضي بكل ما فيه هو حاضر.
- وإن منهج الرؤية الفلسفية يستلزم النظر إلى ما هو خالد فقط، أي إلى ما هو حقيقي. ولا حقيقة في التاريخ سوى مسار الروح المطلق، وما عداه مجرد أشكال وصور ولحظات عابرة في مسيره العام
- وإن الروح في مساره وفعله وآثاره ونتائجه حي فاعل دائم وملازم لكل وجود آني حالي.
- وإن وحدة الماضي والحاضر هي لحظات ومراحل منفية في مسارها العام. ومن ثم فإن التاريخ هو نفي دائم لما فيه، بمعنى انه تمثّل لتجارب الماضي بوصفها تجليات للعقل والروح المطلق.

نقف هنا أمام رؤية فلسفية عميقة ومنطقية تتسم بقدر متناسب من

التجريد والواقعية. غير أن هذه الواقعية عادة ما تكون ذيل أو حالة محشورة في المنظومة العامة، وتستجيب لمنهجه في التفسير والتأويل والرؤية. ولعل الصيغة العامة التي قال بها عن أن من ينظر إلى العالم نظرة عقلانية، فإن العالم بدوره يتخذ بالنسبة له طابعا عقليا هي احد النماذج التي تكشف عن تعايش وتضاد ما اسميته بالأبعاد المجردة والواقعية وتناسيهما في تفسيره وتأويله للتاريخ. وفي هذا التناسب الذي يجمع بين الرؤية المنطقية العميقة وتشويه التفسير الواقعي تكمن ما ادعوه باحتواء فلسفته للتاريخ على قدر واحد من النزوع المنطقي والعندي.

فالأبعاد المنطقية في فلسفة هيغل التاريخية تتغلغل في كل مسامات ما كتبه عن جسد التاريخ وروحه. وهي الأبعاد الأكثر جوهرية في إبداعه النظري، الذي جعل من فلسفته نموذجا حيا وكبيرا للرؤية العقلية والعقلانية عن التاريخ. بمعنى إنها تحتوي على الصيغة التي يصعب إدراجها ضمن سياق الرؤية الأيديولوجية وابتذالها السياسي. لكن التفسير الذي قدمه عن التاريخ الواقعي عادة ما يقع في تناقض مع الأبعاد المنطقية في فلسفته. والسبب هو أن هيغل يقوم في لوي وكسر الصيغة المنطقية التي يمثلها منهجه الفلسفي بالشكل الذي يجعله مقبولا للوعي السياسي الألماني بسبب الفقد الفعلي لما أراد هيغل بلورته على انه تجريد متسام وواقعي للحقيقة التاريخية بوصفه تحقيقا للعقل والروح المطلق. ولعل موقفه من الدولة والحرية والثقافة والدين احد الأمثلة على ذلك. إذ لم تكن نظريته عن فكرة الحرية في الواقع سوى الحصيلة العقلية والأخلاقية للهيغيلية نفسها في تأمل مجرى التطور السياسي والحقوقي الأوربي ما بعد الثورة الفرنسية. بينما يمثل المسار المحتمل والضروري للروح بالمعنى الهيغلي الوحدة، التي تشكل الحرية إحدى أدواتها. والشيء نفسه يمكن قوله على سبيل المثال في موقفه من الدين. فاعتقاد هيغل بأنه لابد للوعي أن يدرك بأن الدين

هو بؤرة ومركز هذا الوعي، وأن الدين هو «المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفا لما تعتقده انه الحقيقي» لا يستقيم مع المعنى والمضمون العقلي والعقلاني لمسار الروح وكون العقل هو الذي يحكم التاريخ. فالدين ليس عقلا منطقيا بل مزيج من الوجدان والإيمان. والمقارنات التي يقدمها هيغل عن النصرانية وغيرها من الأديان لا تصب ضمن المنطق المجرد، ولاسيما وانه يشير إلى انه في الدين تنعكس حقيقة الأمم وتجارب وعيها الذاتي. لكن النقص الأكثر جوهرية هنا يقوم في أن فلسفة هيغل تحتوي على إمكانية الاحتمال العقلاني من حيث الصيغة المنهجية القائمة في مسار العقل والروح المطلق في التاريخ، إلا أن تفسيرها لمسار التاريخ الواقعي والفعلي يجعل منه العوبة بيد العقل والروح المطلق. كما يمكننا العثور في فلسفة التاريخ عند هيغل على أحد النماذج الفلسفية العميقة والمتفائلة بالمستقبل، لكنها تتخذ في صيغتها التطبيقية هيئة الصيغة العقلانية للفكرة الدينية عن «الإرادة الالهية» الفاعلة من خلال مخلوقاته، أو ما وضعته التقاليد الإسلامية اللاهوتية في عبارة «سنّة الله في الوجود» التي وضعها في حياة الموجودات ونوعية فعلها الذاتي.

أما الأبعاد العندية في فلسفة التاريخ عند هيغل فتقوم في قاعها التأسيسي. إذ نعثر عليه أولا وقبل كل شيء في ما يمكن دعوته بحدود الرؤية التاريخية لهيغل. بمعنى تناقض مضمونها الكوني وتحيزها في الوقت نفسه وتحزبها للتاريخ الأوربي. ومن ثم ليست أحكامها المباشرة عن «التاريخ العالمي» يبقى مبتورا، وانه في أفضل الأحوال تعبير عن حدود التجربة التاريخية الأوربية بشكل عام والألمانية بشكل خاص. إذ نعثر في أغلب احكامه على نظرة ورؤية أوربية خالصة، ومن ثم ضعف معرفته بالتاريخ الفعلي والرؤية التاريخية وفلسفتها في الثقافات الأخرى والعربية الإسلامية منها بشكل خاص.

كما نعثر على هذه النزعة العندية في تطبيقها التاريخي على الموقف من العقل. فهي تحتوي في آن واحد على أبعاد ميتافيزيقية مجردة وتأويل أوربي متحزب. فمن الناحية الفعلية لا يمكن للعقل أن يكون مجردا أو على الأقل، إن الصيغة المثلى لتحقيقه في التاريخ الفعلي أن يجري ربطه بمستوى ما ادعوه بالطور أو المرحلة التاريخية الثقافية في تطور الأمم وعقولها الثقافية. والشيئ نفسه يمكن قوله عن فلسفته تجاه الدولة، وبالأخص ما له علاقة بفكرته عن أن الدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، وبالدولة يمكن رؤية هدف التاريخ وموضوعه، وأن الشعوب لها تاريخ ما زال لها دول. فبغض النظر عن طابعها الميتافيزيقي المجرد والمتناقض مع فكرة النفي الجوهرية في منظومته الفلسفية، إلا أنها مع ذلك لا تخلو من أثر معاناة وانفعالات النخبة الألمانية آنذاك وما بعدها بصدد «الدولة الألمانية». إذ نعثر على صداها عند جميع فلاسفة ومؤرخي الألمان وشخصياتهم السياسية الكبرى، بل نرى صداها في المعاناة التي كان يتعايش معها هتلر نفسه في طبيعة ونوعية التجزئة التي مر بها الكيان الجرماني. وبالمقابل نرى نقدها الخاص في فلسفة التاريخ عن ماركس، الذي وجد في الدولة ليس ذروة الوجود الجوهري للحياة والعقل والإرادة، بل على العكس. لقد وجد فيها أداة القهر والإكراه. ومن ثم فإن الفضيلة الممكنة والضرورية بل والحتمية تقوم في اضمحلال وتلاشي الدولة مع مرور الزمن، بوصفها الغاية الكبرى للتاريخ الانساني، أي الانتقال من ما قبل التاريخ (الدولة) الى «التاريخ الحقيقي»، أي الوجود الإنساني الحر.

ولعل موقفه من حالة وعلاقة الشرق بالغرب من بين أكثرها جلاء بهذا الصدد. فالمقدمة العامة والاستنتاج الجوهري الذي وضعه هيغل في موقفه من هذه القضية يقوم في الصيغة البلاغية عما أسماه بشروق الشمس في الشرق وغروبها في الغرب. بمعنى إن البداية الأولية للطفولة تجري في

الشرق، بينما اكتمالها يتم في الغرب. وهو موقف تأويلي صرف لأنه يمكن قلبه بصيغة أخرى تقول بأن بداية الحياة والحضارة في الشرق وموتها في الغرب. ووجدت هذه اللحظة التأويلية المتحزبة، والمنهجية لحد ما، في موقفه من تناول بعض إشكاليات الوجود والحياة. فقد فسر هيغل إشكاليات وحالة الميتافيزيقا في الشرق على أمثلة التاريخ المصري القديم والهند والصين. وأعتقد بان أقصى ما وصلت إليه الميتافيزيقيا الشرقية هي فكرة أن الموت يخرج من الحياة، والحياة تخرج من الموت كما نراها في نظريات تناسخ الأرواح وأسطورة العنقاء الفرعونية التي تحرق نفسها لكي ينبعث من رمادها شبابا أكثر قوة وفتوة. ذلك يعني، أن الروح وهو يستهلك غلاف وجوده لا ينتقل إلى غلاف آخر، ولا ينهض وقد تجدد شبابه من رماد صورته القديمة. لكن في داخل هذه العملية يمكن رؤية غزل ذلك الوجود وظهوره في حلة جديدة. وتصبح بالتالي كل مرحلة سابقة مادة تغزل منها مرحلتها الجديدة، أي لا جديد فيها.

تنبع نظرة هيغل هذه إلى الشرق من منهجه الخاص في دراسة التاريخ. بمعنى أنها جزء من التاريخ الكلي ووعي الذات. وبما أن وعي الذات الذي يكشف عنه العقل في مسار الروح المطلق يسعى لبلوغ الحرية، فإن الحكم القاطع الذي يقدمه هيغل عن الشرق (القديم والمعاصر له) وخلوه من الحرية، يتناقض مع المقدمة المنهجية المشار إليها أعلاه. لكن هيغل يبقى متشددا بهذا الصدد عندما يؤكد على انه لا حرية في الشرق. وإن وجدت فهي في شخص واحد (الطاغية). وبالتالي، فإن الحرية في الشرق هي مجرد «نزوة». ووضع هذه الفكرة أو الاستنتاج في مقدمة حكمه القائل، بأن «الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الانسان حر من حث كونه إنسانا. إنهم لم يكونوا احرارا. وكل ما عرفوه إن شخصا معينا حر». وبالمقابل لم يظهر الوعي بالحرية كأول مرة إلا عند اليونان (في نظامها العبودي!). ومن ثم

فقد كانوا أحرارا، إلا إنهم لم يعرفوا سوى أن بعض الناس فقط أحرارا، لا الإنسان بما هو إنسان. أما معرفة كون الإنسان حرا من حيث كونه إنسانا فأول من وصل إليها هم الشعوب الجرمانية عن طريق المسيحية، لكنها لم تكن قادرة على تطبيقه.

لقد كانت هذه الاستنتاجات التي تجمع بين الرؤية العقلية والخرافة «المنطقية» تستند الى منطلق هيغل من إن الشرق كان مركز العالم. ومنه انطلقت الشعوب واللغات (الهندو- أوربية!). غير إن ما جرى في الشرق آنذاك كان يقع خارج مجال التاريخ، بمعنى انه سابق على التاريخ. وقد بنى هيغل هذا الاستنتاج الأعرج على فكرته المتعلقة بما اسماه بتحول العقلانية في التاريخ. وليست هناك قيمة قبل التاريخ لأن العقل لم يفصح عن نفسه بعد. من هنا تقييمه لتجارب الصين والهند بالشكل التالي: انه يعتقد بأن الصين والهند يفتقران إلى وعي فكرة الحرية افتقارا تاما. فالأخلاق بالنسبة لأهل الصين هي مسالة سياسية يشرف على تطبيقها موظفو الدولة والمحاكم. ثم إن قوانينهم مماثلة تاما لقوانين الطبيعة بوصفها اوامر خارجية. أما في المذاهب الهندية المتعلقة بالزهد تجاه الرغبات والدنيا فالغاية منها ليس الحرية الأخلاقية الإيجابية، بل تلاشي الوعي وانعدام الحياة الروحية والجسدية.

إن هذه الافكار ومثيلاتها العديدة المتناثرة في رؤيته الفلسفية للتاريخ وبالأخص حال الهبوط من علياء التجريد الميتافيزيقي إلى «حضيض» الواقع تكشف عن فكرة متشددة وليست تاريخية ولا ثقافية، بل هي أقرب إلى مواقف محكومة بقواعد الرؤية الفلسفية وليست الفلسفية الحرة. بينما ينبغي للحكم الفلسفي أن يستمد مقوماته من وعي الحرية في التاريخ وليس من قواعد العقائد أيا كانت بما في ذلك الفلسفية.

إن الحصيلة النقدية بالنسبة لكمون الفكرة السياسية في هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ تتعارض مع الفكرة القائلة، بأن الأحداث التاريخية

الجسام وأثرها في مصير الأمم هي أشبه بأنين الوجدان الفعلي لصيرورة الأمم ورنين الروح العقلي لكينونتها الثقافية، أي كل ما نعثر عليه في فكرة الحرية ووعي الذات، أي كل ما اطلقت عليه المتصوفة عبارة التحرر من رق الاغبار. إذ لا يعني أن للعقل والروح وجود بذاته سوى حقيقة الحرية. وبالتالي فإن التضحيات الهائلة التي جرى ويجري تقديمها ليست كبش فداء تاريخي بقدر ما هي التمارين أو التجارب الضرورية لتحويل الزمن إلى تاريخ من خلال إيجاد النسبة المثلى والضرورية بين الوعي والوجود، أي بين وعي الفرد والجماعة، والقومية والأمة، والدولة ومؤسساتها، ومنظومة العلوم وتجسيدها الصناعي والتكنولوجي. وهذه قضية تاريخية خاصة بتجارب الأمم في كيفية حل إشكاليات وجودها الطبيعي والماوراطبيعي، ما لم تتكامل في وحدة ثقافية تاريخية خاصة لها حدودها ضمن الكلّ الإنساني.

*** ** ***

ماركس- فلسفة التاريخ الحقيقي

الصيرورة الذاتية لماركس والماركسية

لقد كان تفكير ماركس ونمو رؤيته الذاتية عن النفس والتاريخ والمستقبل جزء من عراك الروح والجسد الأوربي بشكل عام والألماني بشكل خاص. ومن ثم، فإنه كان يحتوي، شأن أسلافه الكبار بدأ من شيلنغ وانتهاء بفيورباخ، مرروا بكانط وفيخته وهيغل، على محاولة تذليل التجزئة والصراع الحاد والدامي بين الجسد الألماني والروح الأوربي، أي كل ما سينتهي بصيغته الفكرية في بلورة ملامح ومنهج الماركسية وفلسفتها العملية. وليس مصادفة أن تكون إشكالية الدين من بين أكثرها جوهرية في البداية، وإشكالية التاريخ من بين أكثرها جوهرية في النهاية. وفيهما تنعكس الصيغة النموذجية للبحث عن حلول فكرية لوحدة الروح (الدين) والجسد (التاريخ). وكلاهما كان يتمثلان تاريخ المعاناة الذاتية لألمانيا.

فقد كانت ألمانيا مصدر ومرتع وميدان الإصلاح الديني (البروتستانتية). مع ما أدى إليه من ظهور الرؤية الفلسفية للدين كما هو جلي في كتابات غيس، وهيردر، وباولوس، وشليرماخر، وغازه، وانعكاسها النظري الكبير في فلسفة هيغل عن الدين، ثم مناقشتها ونقدها الفكري الواسع في كتابات روغه، وفيورباخ، ودافيد شتراوس، وبرونو باور، وماركس. الأمر الذي جعل من ألمانيا ميدانا بل مختبرا هائلا لتصنيع ونقد الأفكار الدينية والتاريخية.

فالتقاليد الألمانية هي الأولى والأكبر من بين نظيراتها الأوربية في مجال

دراسة ونقد الدين. وفيها أيضا جرى تذليل تقاليد نقد الدين المتراكمة في الفكر الأوربي. فإذا كانت التقاليد الفرنسية على سبيل المثال تركز بشكل خاص على نقد الدين من خلال نقد الذهنية، أي عبر إبراز فاعلية الجهل في ظهور الدين والعقائد الدينية كما هو الحال عند ديدرو وفولتير وغولباخ وغيرهم، فإن التقاليد الانجليزية ركزت على الأبعاد السياسية ورؤية المصالح في نقد الدين. وقد تكون الفكرة التي بلورها المؤرخ الانجليزي الشهير ادوارد غيبون، القائل، بأن عوام العالم القديم (اليونان والرومان) جميعا كانوا يعتقدون بصحة وسلامة اعتقاداتهم وعباداتهم (طقوسهم)، بينما كان الفلاسفة جميعا يعتقدون ببطلانها، أما أهل السلطة فكانوا جميعا يعتقدون "بفائدتها"، إحدى الصيغ النموذجية في الموقف من الدين. طبعا أنها لا تستنفذ التقاليد الانجليزية بسبب تنوعها الكبير والهائل بهذا الصدد لكنها مؤشر عن احد النماذج النظرية "المرجعية" في الموقف من الدين.

أما التقاليد الألمانية فقد رفعت مختلف نماذج ومستويات الموقف من الدين إلى مصاف الرؤية الفلسفية المنهجية. من هنا لم يكن بإمكان أي فيلسوف أو متمرس في ميدان الفكر النظري المرور شأن عابري السبيل على ما في التقاليد الألمانية من لهيب حار لصقل إرادة العقل والمعرفة والوجدان في الموقف من الدين.

كان الصراع في ألمانيا حول الدين هو الوجه "المتسامي" للصراع الأرضي. وليس مصادفة أن تظهر فيها اغلب المدارس الفلسفية التاريخية الحديثة. الأمر الذي جعل من ألمانيا أيضا مصدرا ومرتعا وميدانا للتأمل الفلسفي للتاريخ بشقيه العام (العالمي) والخاص (القومي)، ومستوييه المجرد (فلسفة التاريخ) والملموس (القومي). وفيها ظهرت أكبر تقاليد المدارس التاريخية من حيث الرؤية ومستوى وتنوع التحليل والمناهج. وهذا بدوره ليس إلا الوجه النظري و"المتسامي" لما يمكن دعوته بتاريخ الأمة

المعذبة بقدرتها الجبارة وشللها الجزئي بسبب التجزئة السياسية للدولة.

ومن الممكن العثور على هذه الحالة في تلك القوة العارمة المميزة للخطاب الألماني المتنوع المستويات منذ فيخته حتى نيتشه، مرورا بكانط وشيلنغ وهيغل وفيورباخ وماركس، والمتلألئ في إبداع عشرات الأدباء والشعراء الكبار من هيردر إلى غوته، وفي الموسيقى من بتهوفن إلى فاغنر. وهو تنوع يعبر عن الصيغة الوجدانية العارمة لسيول الروح المعذبة من فقدان ألمانيا لوحدتها القومية وعزتها الذاتية. من هنا سيادة وانتشار فكرة العام، إي الفكرة المنطقية في تناول التاريخ. ومن هنا أيضا فكرة العقل المطلق والتاريخ العالمي والأممية البروليتارية وغيرها. فهي صيغ متنوعة للرؤية التاريخية الألمانية، أي الصيغ المتسامية للواقع الخشن الذي أراد بيسمارك أن يصنع منه بروسيا الكبرى، وهتلر الرايخ الثالث! ولكل حالة جبروتها ومثالبها الكبرى.

لقد كانت النزعة التاريخية والاهتمام الشديد بها يقفان وراء "العنف الألماني" في الموقف من التاريخ والدين أيضا. فكلاهما في الفكر الألماني يتداخلان في لضم خيوط النسيج المرهف لصناعة "العقائد المتسامية". وهو المصطلح الذي يمكن العثور على تنويعاته العديدة ومذاقه بما في ذلك في خطاب ماركس أيضا، وبالأخص في تلك الحالات التي يصبح الجدل حراكا وعراكا مع النفس أولا وقبل كل شيء. ولعل شخصية ماركس التاريخية هي أحد النماذج المثالية بهذا الصدد.

فقد كان الحراك والعراك الشخصي مع النفس عند ماركس جزء من صيرورته الفردية. وبالقدر ذاته كان النسق الفكري لكينونته العقلية والمنهجية والعملية. وكلاهما (الصيرورة والكينونة) كانا يتهذبان في مجرى الفورة الفلسفية الهائلة التي أحدثها هيغل في الوعي الألماني بشكل عام ومنطق التفسير والتأويل الفلسفي للوجود والفكر بشكل خاص. وفيما لو

أهملنا صيرورته الفردية باعتبارها جزء مما يواجهه المرء في أطوار الوجود التاريخي لمسار الشخصية أيا كان وزنها وحجمها، شأن كل موجود، فإن كينونته الفكرية تتمثل تقاليد المنطق الجديد الذي أدخلته الفلسفة الألمانية للوعي من جهة، وكيفية انكساره في ما أسميته بالكينونة العقلية والمنهجية والعملية لماركس، من جهة أخرى. بمعنى كيفية تبلور رؤيته الفلسفية اللاحقة في مجرى المعاناة الشاقة لمواجهة تاريخ الفكر والواقع على أنهما وحدة واحدة. وهو انكسار واضح وجلي ودرامي أيضا يمكننا العثور عليه في تلك التحولات العاصفة والراديكالية السريعة التي اجتازها في غضون ثلاث سنوات (من عام 1841 حتى 1844) كما تجتاز الأمم زمن الثورات في غضون فترة وجيزة (كما سيقول ماركس نفسه) ما تجتازه في مجرى قرون من الزمن. ولم تكن هذه الفكرة نتاجا لتأمل حالة التحولات الكبرى التي كشفت عنها سلسلة الثورات المتكررة في أوربا القرن التاسع عشر، والتي أغرته لاحقا بابتداع يقين الثورة العالمية وديمومتها الأبدية ما لم تبلغ البشرية شاطئ الأمان التام بعد مرورها بعواصف التاريخ المزيف للملكية الخاصة، بقدر ما كانت تكمن في أثر المنطق الهيغلي نفسه، الذي كان يحتمل في ذاته إمكانية تذليل زمن التأمل البطيء بتاريخ التحولات الكبرى العاصفة. الأمر الذي جعل من الفكرة الهيغيلية عند ماركس منذ البداية وحتى النهاية، سلاحا عقليا حادا، ومنهجيا عقليا ونقديا ونظريا وعمليا. وهو شيء جلي حالما يجري استعراض أسماء كتبه الأولية، أي تلك التي ميزت مرحلة الانتقاد العاصف والنزوع النقدي، مثل (نقد النقد النقدي) و(الأيديولوجية الألمانية) و(فلسفة البؤس) وغيرها واستمرت حتى أواخر مراحل نضوجه الفكري واستقلاله الفلسفي، كما هو الحال في (نقد الاقتصاد السياسي)، أي تلك العناوين والمضامين النقدية العنيفة من حيث الشكل والمحتوى. وهذه بدورها لم تكن في الواقع سوى الوجه النظري الخارجي عن طبيعة التحول العاصف في الرؤية العقلية والمنهجية

لماركس نفسه.

فقد جرى عراكه الأول بهذا الصدد من خلال الانتقال السريع إلى الهيغيلية، أي الابتعاد عن الغوص في عوالم الإغريق القدماء وتأملاتهم الفلسفية إلى هيغل، ومن خلاله إلى الغلوّ فيه ثم الابتعاد أو الانفصال عنه، أي الانتقال إلى "الهيغليين اليساريين" ومنه إلى نقدهم عبر الرؤية الفيورباخية وتأملاتها الانتروبولوجية. وفي مجرى نفيهما العقلي أخذت بالبروز ملامح ماركس الأولية ونزوعه النقدي للتراث الهيغلي "اليساري" و"اليميني"، أي الانتقال صوب التأويل السياسي الدائر حول إشكاليات الدين. فهي الإشكالية التي بلغت ذروتها في النقد الفيورباخي لهيغل. لكنه سرعان ما جرى تذليلها من خلال دفع الفكرة الهيغيلية والنقد الفيورباخي صوب الأبعاد العملية القصوى. وقد جرت هذه العملية في غضون سنوات سبع (1841–1848) عكست كمية ونوعية الانتقال الحاسم من مختلف اجتهادات الفكر النظري السياسي الليبرالي واليساري إلى مواقع الشيوعية. وهو انتقال تراكمت فيه وتداخلت الصيغة الجديدة لوحدة العقل النظري والعملي باتجاه يختلف اختلافا جذريا عن تقاليد الفلسفة الألمانية السابقة.

فقد كان الفلاسفة الألمان الكبار بدأ من كانط وانتهاء بفيورباخ عادة ما يبدءون بنقد الفكر والواقع وينتهون بالانزواء في منظومة الفكر المجرد. وهو عالم مغر وثري ويحمل بقدر واحد سعادة الاندهاش وحزن الحكمة. وليس مصادفة أن يقول كانط في احد آخر وأكبر أعماله النظرية (نقد العقل العملي) من أن هناك شيئين فقط يملأن قلبه بالسعادة والحبور، ألا وهما نجوم السماء الساطعة من فوقه، والقانون الأخلاقي في أعماقه. وتحتوي هذه العبارة بقدر واحد على التأمل الحزين للحكمة والاندهاش بتأمل الكون. ومات منزويا. ومن الممكن رؤية هذه الخاتمة على مثال حياة هيغل وشيلنغ وفيورباخ، كل بطريقته الخاصة. وإذا كان من الممكن العثور في عبارة كانط

ونماذجها اللاحقة عن غياب الأحبة والأصدقاء، فإن حقيقتها تقوم في فناء كل شيء وبقاء معالم الروح بوصفها القوة الوحيدة الحية الباقية في الظاهر والباطن. وذلك لأنها تعبّر عن إحدى حقائق الكون الاجتماعي التاريخي الكبرى للإنسان والقائلة، بأن الأشباح سرعان ما تزول وتندثر ويبقى روح المعاناة وقدرته على التجدد في التاريخ[1]. وسواء أدرك ماركس منذ وقت ومبكر هذه الحقيقة أم لا فإنه سار باتجاه آخر. بمعنى الإبقاء على مكنون التجربة الألمانية الفلسفية ولكن من خلال إدراجها في مهمة الفعل الاجتماعي وفلسفة التغيير، أي كل ما كوّن عنده لاحقا مضمون فلسفة التاريخ.

من منطق الروح الهيغلي إلى منطق التاريخ الفعلي

لقد تراكمت الفكرة التاريخية عند ماركس من خلال نفي الرؤية النقدية العقلانية بمعايير الهيغلية «المثالية»، ثم اليسارية ثم الفيورباخية ثم الاستقلال الذاتي. وفي ميدان الأيديولوجية والفكر السياسي من الراديكالية النقدية إلى الاشتراكية الحالمة (الطوباوية) وعبرها إلى الاشتراكية الديمقراطية ثم الشيوعية. ذلك يعني، إننا نقف أمام سبعة تحولات كبرى في حياة وشخصية ماركس الفكرية والسياسية، بوصفها حلقات تجربته النقدية الحرة واجتهاده النظري[2]. وفيها ومن خلالها تبلورت «الماركسية» في فلسفة

(1) لقد وضعت بهذا الصدد وبلورت فلسفتي الخاصة عن إشكالية ووحدة الأشباح والأرواح في كتابي (الأشباح والأرواح- علاقة المثقف بالسلطة) على مثال الثقافة العربية في مجرى نشوءها وتطورها وحتى اليوم، أي منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم. والكتاب بثلاثة مجلدات. صدر الأول منه عن دار (المركز الاكاديمي للأبحاث، 2019).

(2) من هنا حماقة الاتهامات التي يكيلها الشيوعيون لكل من يتخلى عن ماركس. مع أن كل ما في ماركس هو مجرد اجتهاد نظري. إن السبب يكمن هنا في تحول الماركسية إلى عقيدة «مقدسة»، أي كل ما كان ينتقده، أو على الأقل شكلت مفاصل ما أسميته بتراكم صيرورته الفردية وكينونته العقلية ومنهجه العملي. أما في حال وضعه ضمن تقاليد الجمود العقائدي، فإن ماركس يصبح احد أكبر النماذج الفاقعة

الفكرة الكونية العملية، وليس فلسفة الروح الكوني. بمعنى تلازم وتوازي التجربة الفكرية النظرية الشخصية والالتزام العملي بنتائجها السياسية. ومن تفاعل هذين المكونين ظهرت ملامح الكينونة العملية للماركسية، أي الانتقال من الفكرة المنطقية المجردة إلى عالم التاريخ الواقعي والملموس.

فإذا كانت فلسفة التاريخ الهيغيلية هي فلسفة الروح من خلال تتبع تاريخها المنطقي، فإن الانقلاب الذي أحدثه ماركس بهذا الصدد، على الأقل في ملامحه الأولية آنذاك، كان يقوم في الخروج المتدرج من ثقل الكينونة الهيغيلية القابعة في أعمق أعماق ذهنيته الفلسفية. وليس مصادفة أن تتفرع من الرأس الهيغلي هذه الكمية المتناثرة من الرؤوس الطائشة والراديكالية والثورية، أي تلك الكمية التي تبدو مظاهرها نقيضا حيا لما في الهيغيلية من رزانة يصعب على هؤلاء الشباب حمل وزر أثقالها دون أنين العقل والوجدان. ومن الممكن رؤية هذه الصورة الرمزية في تلك الحماسة المفرطة للنزعة النقدية التي أوقفت ماركس بعد سنوات قليلة لتأمل ما فيها من غرور وإجحاف للعقل نفسه. فقد أدى هذا الإفراط النقدي إلى بلورة سفسطة العقل والوجدان وابتذالهما لحقيقة الهيغيلية من خلال الولع بالعيش والبذخ على ما فيها من وليمة مجانية.

أما ماركس فقد سار من حيث الجوهر بخطى الذهنية الهيغيلية

«للخيانة» و»الارتداد» وما شابه ذلك من حماقات الذهنية الأيديولوجية والعقائدية. ويتطابق هذا النمط من المواقف مع الذهنية الدينية، التي تنسى بأن ظهور الأنبياء وتاريخهم الشخصي هو تعرض لاتهام دائم بالخيانة والمروق وما شابه ذلك. لكنه حالما يتحول إلى دين مقدس، فإنه يأخذ بتدنيس كل ما كان يشكل صلب صعوده الذاتي. والسبب يكمن بقدر واحد في بنية الأيديولوجية والعقائد الكونية العملية من جهة، وفي كيفية تمثلها الواقعي. لكن النتيجة تبقى في نهاية المطاف واحدة أيضا بما في ذلك على مستوى تباين واختلاف الخواص والعوام. لكنها من جهة أخرى صفة ملازمة للوجود التاريخي والوعي الاجتماعي بوصفه كتلة متناقضة من تقاليد العوام والخواص، واستحالة بلوغ الجميع القدرة على الإبداع الشامل والكامل والجديد، وذلك بسبب طبيعة الوعي والقدرة الإنسانية المحدودة.

ومشروعها الكوني، ولكن من خلال نقلهما إلى ميدان التاريخ الواقعي. وسوف تحصل هذه المهمة على صيغتها الشهيرة في العبارة القائلة، بأن ماركس «أوقف الديالكتيك الهيغلي على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه». وقد كانت ملامحها الأولى تجري من خلال الرجوع إلى ما في هيغل من تلازم خاص بين المنهج والمنظومة. فقد كان هذا التلازم يحتوي على إغراء يؤسر العقل والوجدان. بل يصعب الفرار منه حالما يقف المرء ضمن دائرته الحية، تماما كما لا يمكن للمرء الإفلات من منطق ابن عربي حالما يدخل ضمن صيرورة رؤيته لإشكاليات الوجود والروح المعرفة. والسبب يكمن في حبكة الرؤية وطابعها المنظومي الدقيق وتجانس مكوناتها القادرة على أن تجعل من اشد المساعي راديكالية جزء معقولا في منظومة العقل الكوني.

فقد تأثر الجميع آنذاك بهيغل وتحول إلى مصدر الحركات الفلسفية المتنوعة والمختلفة والمتصارعة في تمثيلها وتمثلها للرؤية الهيغيلية. وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى ماركس بوصفه واحدا من أولئك الشباب الذين اكتووا بنار المنطق الهيغلي. من هنا تمازج وتداخل الرؤية النقدية وفكرة الروح الكوني، أي تلك التي ظهرت أول الأمر في تمثل المنهج الهيغلي ونزوعه النقدي الحاد تجاه مختلف تيارات اليسار واليمين (الهيغلي)، كما هو جلي في نقده «للعائلة المقدسة» و»الأيديولوجية» الألمانية، أي لكل ذلك الرعيل الهيغلي الأول الذي ترعرع ماركس نفسه بين صفوفه، ولاحقا في فكرة الأممية (البروليتارية)، بوصفها الذروة التي يبلغها «العقل التاريخي» في تتبع قوانينه المادية. وكلاهما كانا يكمنان في الروح والمنطق الهيغلي. وليس مصادفة أن يكون كل تلامذة هيغل، بما في ذلك ماركس، شديدي الولع بقضايا التاريخ بشكل عام وتاريخ الدين والمجتمع بشكل خاص. وكلاهما وجهان لعملية وعي الذات، التي حوّرها ماركس لاحقا وأنزلها من علياء الروح المطلق وملكوت الحرية، إلى واقع الحياة الخشنة وتاريخها المتلوي بين

قبضات وتشنجات وآلام الصراع الطبقي من اجل بلوغ الحرية الاجتماعية الفعلية. وليس مصادفة أيضا أن ينحصر اهتمام ماركس بقضايا الدين والتاريخ في مجرى صيرورته الفكرية الأولى، كما نراه في نقده للمسألة العبرية (اليهودية). فقد كانت تلك مجرد الصيغة النقدية الأولية للمشاركة الفكرية في نقد الدين وتدقيق الرؤية التاريخية المميزة «لليسار الهيغلي» (برونو باور ومجموعته) والهيغليون الوسط (دافيد شتراوس) في أبحاثهم الفلسفية بهذا الصدد.

غير أن المسار الخاص لماركس بهذا الصدد يقوم في توجيهه تلازم الذهنية الهيغلية والمشروع الكوني في مجرى صيرورته الفكرية والروحية صوب ما يمكن دعوته بالتاريخ الفعلي، أي صيرورة العقل النظري والعملي ووحدتهما في نظريته الاشتراكية والشيوعية. وسوف يدفع هذا الانقلاب ماركس لاحقا صوب الفناء التام في هموم المستقبل، أي «التاريخ الحقيقي». وليس هذا بدوره سوى الصيغة اللامعة أو الفلسفية المجردة للرؤية النقدية تجاه الحاضر.

لكن الرؤية النقدية لماركس لم تقف عند حدود التأملات الفلسفية الأولى للفكر والواقع كما نعثر على صداها في (المخطوطات الفلسفية الاقتصادية لعام1844)، بل وبتعميقها اللاحق صوب تأسيس منظومة الرؤية الفلسفية للتاريخ العالمي. وقد أحكم ماركس هذا التوجه واستحكم به بقدر واحد حالما أصبح تاريخ التطور الاجتماعي والاقتصادي ميدان وموضوع فلسفة التاريخ العالمي، أي كل ما سنعثر عليه في إعادة ماركس وتجديده وتجسيده في منظومة فكرية لما أسميته بتلازم المنهج والمنظومة المميز للفلسفة الهيغلية ولكن من خلال البحث عنه في «منطق» التاريخ الواقعي بوصفه تاريخا عالميا. ولم يكن هذا في الواقع سوى الصيغة الأخرى المكلمة وليست المقلوبة لمنطق هيغل التاريخي، أي لمنطق التاريخ العالمي.

فالتاريخ بالنسبة لماركس، كما هو الحال بالنسبة لهيغل، تاريخ كلي واحد (عالمي). إنه ليس مجموعة تواريخ متنوعة مختلفة متفرقة جزئية (تاريخ فن وفلسفة وأدب وسياسية وملوك أمراء ودول وأمم وما شابه ذلك)، بل تاريخ واحد هو تاريخ الإنسان والطبيعة. وهي البذرة التي ستتفرع لاحقا في ثمار التاريخ الواقعي بمختلف أشكاله ومستوياته. فإذا كان التاريخ الروحي لهيغل هو التاريخ المتجرد والمرفوع إلى صراط الفكرة المنطقية، فإن ماركس يضيف إليه الخط الموازي، أي التاريخ الفعلي. وليس هناك من تاريخ فعلي خارج إطار العلاقات الاجتماعية الاقتصادية[1].

لكنها موازاة لا تحاذي المنطق الهيغيلي تجاه التاريخ إلا في ما يتعلق ببنية المنهج المجردة وفعالية المقولات في كيفية كشفها لطاقة الحركة الفعلية للتاريخ الواقعي. وهو انقلاب كبير في منظومة الرؤية والمفاهيم، وبالتالي في الاستعداد الذاتي للعمل والنشاط السياسي.

إن هذه الموازاة الجديدة في الرؤية المنطقية للتاريخ كانت تحتوي على انقلاب تاريخي في المفاهيم والقيم والوسائل والغايات. ومنها كانت تتراكم نوعية الانفصال بين المنهج الهيغلي والماركسي في الموقف من التاريخ.

(1) هل هي الحصيلة الحية لتطور الواقع والنظام الاجتماعي الاقتصادي السياسي الذي جعلت منه الرأسمالية قضية جلية؟ ليس بالضرورة. وذلك لأن هيمنة فكرة التاريخ الروحي كانت وما زالت وسوف تبقى إحدى أهم النماذج العميقة للرؤية التاريخية، أي للرؤية التي تسعى لإنارة العقل الإنساني بالتاريخ دون أن تجعل من الإنسان الفرد والجماعة الأمة حكما مطلقا وأداة حاسمة باردة القلب في قلبه والتحكم به بالطريقة التي يرغب بها ويشاء. وفي كل الأحوال فإننا نقف هنا أمام معضلة منطقية عصية على الحل، كما أنها اشد تعقيدا في ميدان العمل. والشيء الجميل الوحيد فيها كونها حلقة من حلقات المغامرات الكبرى للتاريخ العالمي. إضافة لذلك أن ما قال به ماركس عن ماهية التاريخ الفعلي، بما في ذلك في أرقى درجات تطوره المعرفي ليس جديدا، وذلك لأننا نعثر عليه عند ابن خلدون. والفرق بينهما يقوم في تناسق الرؤية المنهجية عند ماركس وتوسع الرؤية المنهجية عند ابن خلدون. لقد أراد ابن خلدون تفسير التاريخ باعتبارها المهمة الضرورية لتغيير الواقع، بينما أراد ماركس تغيير الواقع بوصفها الصيغة «الإنسانية» الحقيقة لفهمه.

وضمن هذا السياق يمكننا القول، بأن ماركس يعيد في فلسفته التاريخية إنتاج الموقف الهيغلي من التاريخ، بما في ذلك من خلال تعميق وتدقيق الرؤية المنطقية للمفاهيم والمقولات. بمعنى انه يتتبع حيوية المنهج الهيغلي في الديالكتيك، ولكن من خلال نقلها من عالم الفكر المجرد والمسار المنطقي للتاريخ الواقعي إلى ميدان التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأيديولوجي، أي إلى ميدان التاريخ الفعلي المباشر.

فعندما يقول ماركس بأنه عمل من اجل وضع الديالكتيك الهيغلي على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه، فإنه لم يقصد بذلك سوى مهمة تنشيطه من خلال إعادة النظر في «ثلاثية» الديالكتيك الهيغلي، أي ليس فكرة – واقع – فكرة، بل واقع – فكرة – واقع. وهو انقلاب هائل في الرؤية المنهجية للتاريخ مع ما يترتب عليه من تغير جوهري في المواقف العملية. إذ لم يعن منهج ماركس في ثلاثية الواقع – الفكرة – الواقع، سوى الاستيعاب العملي لحقيقة المنطق الهيغلي، أو على الأقل انه لا يخرج عنه في ما يتعلق بإدراك قيمة الفكرة بوصفه منطقا، والمنطق بوصفه فكرة بالمعنى الذي بلورته تقاليد الرؤية الفلسفية منذ أفلاطون.

إن محاولة ماركس قلب الديالكتيك الهيغلي كانت ترمي أولا وقبل كل شيء إلى إعادة النظر بالتاريخ الواقعي. فهي النتيجة الكامنة في مجرى الاقتراب من حيثيات هذا التحول بما في ذلك في مجال المنطق. فإذا كان المنطق عند هيغل هو الذي يحدد أنموذج التاريخ، أي مساره وفعله من خلال الطبيعة، وأن الطبيعة مجرد ميدان انفتاح وتناثر وتراكم وتنظيم الفكرة من جديد، فإن الطبيعة بالنسبة لماركس كانت اكبر بما لا يقاس من أن يجري حصرها بالصيغة الهيغلية. إن الطبيعة ليس صورة خلفية للتاريخ، وليست ميدانا له فحسب، بل ومصدره الذي أنتج نماذج الفعل (الأفعال) التاريخية.

لقد كان هيغل يشعر بالقرف من «المثالية العندية» التي تتعامل مع

الفكرة كما لو أنها شياطين الغواية، أو أحلام الرحمة المبسوطة في خيال المؤمنين عن ملائكة الرب. فالفكرة لا توجد فقط في رؤؤس الناس. إن للفكرة تاريخها الخاص واستقلالها النسبي والمطلق في السير داخل الرأس وخارجه، أي في المنطق والتاريخ الفعلي. أنها توجد في الطبيعة والتاريخ. غير أن هيغل أراد بناء منظومة تاريخية محكومة في تطورها بمنطق مجرد ومتسام عن «الطبيعة». وبالتالي فإن الحتمية فيه محكومة بقوة الضرورة المنطقية. بينما أرجعها ماركس إلى حالة الطبيعة. ولم تكن هذه الحالة فيما يبدو معزولة عن نفسية وذهنية ماركس المهمومة بالطبيعة بمعناها الواسع، والتي نعثر عليها في أول أعماله التجريبية الفلسفية، كما هو جلي في أطروحته عن (الفلسفة الطبيعية في الفلسفة الإغريقية) حتى آخر عباراته البلاغية المتعلقة بالحالة الاجتماعية المنبسطة لمزاج الروح والجسد في ملكوت الشيوعية! فقد أراد هيغل رؤية التاريخ الحقيقي(المنطقي) بوصفه مسارا طبيعيا، بينما أراد ماركس صنعه. من هنا كانت محاولات هيغل تصب ضمن التيار القائل بضرورة تحرير الرؤية الفلسفية للتاريخ من ولع الاستنتاجات السريعة للعلوم الطبيعية، بينما سعى ماركس بالعكس تماما، بحيث تتحول كل ما تتوصل إليه العلوم (التجريبية والنظرية) إلى مكونات جوهرية في الرؤية الفلسفية للتاريخ، سواء كان الأمر يتعلق برؤية أصول الأنواع لدارون أو الاكتشافات الأولية لعلوم الفيزياء والكيمياء والانتروبولوجيا لكي تكون مفاصلا في رؤية «تحول القرد إلى إنسان» و»ديالكتيك الطبيعة»، و»أصل العائلة الملكية الخاصة والدولة»، والطبقات، والمجتمع، وظهور الأفكار والعقائد والقيم والمفاهيم والفن والجمال، باختصار كل شيء. ويعكس هذا الاختلاف في الأغلب كمية الرؤية وطابعها الحسي الطبيعي، أكثر مما يمّس الأنساق العميقة للمنطق المجرد كما وضعه هيغل. «فالرأسمالية» على سبيل المثال عند ماركس و»البروتستانتية» عند رانكه (ولاحقا عند ماكس فيبر) هي «أفكار» بالمعنى الهيغلي و»مقولات» بالمعنى الكانطي. لكنها اتخذت عند

ماركس لاحقا هيئة «الشكل» و»التشكيلة»، التي يصنعها البشر وتصنعهم. وتعكس هذه الصيغة في الوقع نفس عملية النفي والتوليف المميزة للمنطق الهيغلي، بمعنى أن الانتقال من حالة إلى أخرى هي مجرد سلسلة مترابطة ومظاهر متنوعة للإرتقاء والتقدم نفسه. وهذه بدورها ليست معزولة عن تلك العناصر الجوهرية في الوعي التاريخي الأوربي (فكرة التقدم والإرتقاء) التي أخذت تشق لنفسها الطريق إلى خلايا الوعي النقدي والرؤية العملية كما سنعثر على أحد نماذجها الراديكالية الكبرى عند ماركس.

انطلق هيغل من أن بنية التاريخ تتراكم من خلال الأفعال بوصفها تمظهرا للفكر والتفكر. وبما أن للفكر حدوده من حيث كونه بنية منطقية، كذلك للتاريخ بنيته الداخلية من حيث كونه شروط ومقدمات. ومنهما يتبلور «القانون» وفكرة القانونية. ولا مجال لفعل هذه الفكرة – القانون غير الطبيعة. غير أن ما يحددها هو الفكرة ذاتها. من هنا يصبح المنطق مفتاح الرؤية التاريخية، أي فهم التاريخ. طبعا أن ذلك لا يعني بأن هيغل لم يكن يعرف الفرق الهائل بين المنطق المجرد للعقل المطلق ومنطق التاريخ الواقعي. لاسيما وأن الأخير هو نتاج الفعل الإنساني المحكوم بفكرة (ولتكن غير منطقية) لكنها تخدم مسار المنطق. أما ماركس فقد حاول الجمع بين مادية القرن الثامن عشر الطبيعية (كل شيء له أصل طبيعي) وديالكتيك هيغل. من هنا ظهور وتبلور وتدقيق وتجسيد «المادية الديالكتيكية» في موقفها من التاريخ التي ستحصل لاحقا على مفهوم «الفهم المادي للتاريخ»، أي «الفهم المادي الديالكتيكي للتاريخ». وهي الذروة التي بلغها ماركس في «قراءته» للتاريخ ومن ثم تأسيسه لفلسفته التاريخية، بوصفها فلسفة عامة كونية جامعة شاملة بالمعنى الذي بلورته تقاليد المدرسة الألمانية (التاريخية والفلسفية). لكنها وحدة محكومة ليس بمعايير الجزئية المفرطة في تضخيم مكوناتها، بل بمعايير الواحدية المنهجية المهمومة بقضايا البديل الفعلي

الشامل للوجود الإنساني.

منطق الفكرة الماركسية عن التاريخ

إن الأفكار الكبرى كالولادة تبدأ بصرخة عادة ما يجري تصويرها على أنها بداية الحياة وصيرورة الفرد الجديدة. وهي فكرة سليمة في ميدان الحياة العادية بسبب استجابتها المباشرة لبساطة الرؤية الفاقدة لمعنى الكلّ وترابطه الجوهري. لكنها تحتوي على القدر الضروري من أثر المنطق أيضا بوصفه توليفا يسعى لتأسيس وحدة الأسباب ويعاني منها أيضا بسبب ما فيها من إمكانية لرمي المنطق في سلسلة اللانهاية. ومن ثم إغراء "العقل" بالوقوف أمامها، مع ما فيه من احتمال الاعتراف ببداية لا معنى لها، أو نفيها بيقين لا يقل إشكالية عن الأولى، أو الوقوف بينهما بهيئة حيرة أبدية تجعل من مبدأ "العجز عن الإدراك إدراك" مرجعية مقبولة. وهي الحالة التي يواجهها المنطق على خلاف التاريخ الواقعي، الذي يبدأ بيوم وينتهي بيوم، لأنها الدورة التي تصنع المنطق وتضعه بالقدر نفسه على محك خشن. من هنا شدة الاختلاف الظاهري في الموقف من التاريخ وإشكالاته بين ماركس وهيغل، رغم رجوعهما إلى أصول وجذور واحدة. وفيما لو وضعنا هذه الإشكالية على محك التاريخ الشخصي للأفكار، فإن تبلور فكرة ماركس عن التاريخ كانت تحتوي على تمثيل نموذجي لفكرة النفي الهيغلي بما في ذلك في اشد أشكالها شكلانية. فقد كان ماركس هيغل جديد بعد مروره بفيورباخ، أي الصيغة الفردية والفكرية أيضا لثلاثية النفي الهيغلي!

فالصيرورة التلقائية لمفاهيم ومقولات ماركس عن التاريخ، بما في ذلك من حيث تراكمها المنهجي في منظومة فلسفية مستقلة لم تكن في الواقع سوى التحوير والنقد الأولي للنزعة الانتروبولوجية لفيورباخ. بمعنى ظهور إشكالية الإنسان المجرد بوصفها إشكالية التاريخ الفعلي والتصورات والعقائد، أي كل ما كان يشكل موضوع اهتمام الفكر والتفكر الفلسفي

الألماني آنذاك. من هنا أولوية وجوهرية الإنسان المجرد عند "ماركس الشاب". وهذا بدوره ليس إلا الاستمرار غير المباشر لكانط وهيغل بشكل عام وفيورباخ بشكل خاص.

فقد كانت الرؤية الأولية التاريخية الفلسفية لماركس انتروبولوجية (أي فيورباخية). بمعنى أنها تأثرت واستأثرت، على الأقل في مزاجها النقدي والتأملي، حصيلة الفلسفة الفيورباخية. ومن الممكن رؤية هذه الظاهرة بما في ذلك في ميدان اللغة والتعبير عنها حتى مراحل متقدمة في كتابات ماركس، أو على الأقل أنها جلية في عباراته في كتاب (الأيديولوجية الألمانية). بينما اضمحلت وتلاشت اللغة الهيغيلية التي يمكن أن نعثر على صداها الباهت في (المخطوطات الفلسفية لعام 1944).

كانت الفيورباخية بهذا الصدد فلسفة شاملة. وذلك لأنها استطاعت أن تستعيد وتوسع تقاليد النزعة الإنسانية والتنوير الفرنسي ولكن ضمن تقاليد الفلسفة "الكلاسيكية" الألمانية. لكنها وضعت الإنسان في جوهر وصلب تفسيرها للظواهر بشكل عام والدين بشكل خاص. بحيث يمكننا القول، بأن الفيورباخية هي الصيغة الألمانية المكثفة والجديدة لإعادة النظر المنظومية بالانقلاب التاريخي الهائل الذي لازم الثقافة الأوربية منذ عصر النهضة، وبالأخص إحلال المركزية الإنسانية عوضا عن المركزية الإلهية، أي استبدال التأملات الميتافيزيقية اللاهوتية بتأملات ومقارنات العقل النقدي الانتروبولوجي. وليس مصادفة أن يقسم فيورباخ نفسه أعماله الفلسفية إلى ما هو فلسفي خاص (أدرج ضمنها كتابه عن سبينوزا) وما هو متعلق بفلسفة الدين مثل (جوهر النصرانية) و(محاضرات عن جوهر الدين). وسبب ذلك يقوم في إدراكه لطبيعة الدور الهائل لسبينوزا في ميدان الرؤية الأخلاقية النقدية تجاه الدين وقيمة فلسفته بالنسبة لتأسيس فكرة الحرية، التي ستبقى ملازمة لفيورباخ وماركس حتى النهاية، بوصفها

إدراكا للضرورة. غير أنها ستتخذ في الرؤية الماركسية بعدا اجتماعيا طبقيا تاريخيا، جرى تأسيسه من خلال الرجوع إلى هيغل.

فالاهتمام المفرط بقضية الحرية وإشكالاتها هي الصيغة الفلسفية لإشكالية الوجود الإنساني. إذ شكلت قضية الحرية جوهر التفكير الهيغلي وغاية منطقه الذاتي، أي رؤية مقدمات وقانون تطور وانكشاف وتفتح وتوسع وتحقق الروح العندي والذاتي والمطلق، أو الفردي والاجتماعي والمطلق، أو الجزئي والكلي والمطلق في مختلف الميادين والمستويات.

إن حقيقة الحرية التي أرادها هيغل أو بحث عنها بوصفها عملية منطقية وطبيعية تاريخية تعادل معنى الكمال. وسوف يتلقف فيورباخ هذه الفكرة ويعيد توظيفها عبر محاولاته إرجاعها إلى الإنسان وليس إلى الفكرة كما هي. وبالتالي لم تعن الحرية بالنسبة له سوى تكامل الإنسان بمعاييره الذاتية المتجردة عن أوهام الأديان أيا كان شكلها ومضمونها. وقد كانت تلك بالنسبة لماركس المفتاح السحري القائم وراء تحرره الفردي وصيرورة فردانيته الجديدة بوصفها تأسيسا جديدا للحرية ولكن بمعايير التاريخ الواقعي والفعل الاجتماعي المحكوم بمشروع المستقبل، أي مشروع صنع "التاريخ الحقيقي".

لم يكن هذا المشروع معزولا عن إشكاليات التاريخ الألماني من حيث مقدماته الفكرية وإشكالاته الكبرى، وبالأخص قضية الحرية بوصفها ميدان ومحك وممر حل مختلف القضايا بما في ذلك قضايا المعرفة والمنطق. فقد تحولت الحرية إلى محك الرؤية المنهجية وأسلوب تأسيسها. الأمر الذي جعل منها القضية المعذبة للفكر الألماني كله آنذاك. من هنا البحث الدائم والمتعمق عن ملكوتها. فقد بحث عنها هيغل في مسار الروح المطلق، والبقية الباقية من فلاسفة ألمانيا في الروح القومي، بينما بحث عنها ماركس في مسار التاريخ الواقعي وصراع الطبقات الاجتماعية. وليس مصادفة أن

يلتقي هيغل وماركس في دغدغة الرؤية الأيديولوجية لمنطق البحث حتى في اشد مظاهره تجردا، من خلال الوقوع في إغواء الإرادة الحرة لقفل ما كانت تسعى لفتحه، أي كل ما نعثر عليه في تناقض حدود المنظومة وطاقة المنهج، كما هو الحال عند هيغل في هدوء جيشان العقل المطلق في الدولة الألمانية وفلسفته، واستقرار الصراع التاريخي العنيف للطبقات عند ماركس في شيوعية الدولة، أو اللادولة، ورجوع الإنسان إلى ذاته. وهي فكرة الحرية لا غير. كما أنها النغمة القائمة في كل هباء الحيرة التي يثيرها سديم المطلق حالما يقف المرء أمام تأمل تناقضاته المغرية. وليس مصادفة أن يصل التصوف بمختلف مدارسه الثقافية المتنوعة الكبرى أمام مهمة الارتماء في هدوء الحرية المغري. وليس في ذلك أثرا لإرهاق الجسد، بقدر ما في ذلك تنشيطا من نوع آخر لإدراك العجز بوصفه حرية، أي إرجاع الإنسان إلى حقيقته. من هنا جوهرية الفناء في الحق وما شابه ذلك.

غير أن هذه "النهاية" الإشكالية بالنسبة للعقل البارد والمنطق المجرد والذهنية المتفحصة (وكذلك للتجربة التاريخية الحية)، كانت بالنسبة لماركس جزء من مسار المنظومة الفلسفية الآخذة في التراكم، والمحكومة بمنطقها الذاتي. من هنا حبكتها المغرية للعقل والضمير، وبالأخص حالما أصبحت أسلوبا لتأسيس وحدتها بمعايير العقل النظري الحر والعقل العملي السياسي الاجتماعي وليس الأخلاقي. فعندما يعمل ماركس في أول الأمر على تأسيس مواقفه الأولية من إشكالية الحرية والضرورة، فإننا نراه ينقلها من ميدان الفكرة الأخلاقية المجردة (العقلية والعقلانية) إلى ميدان النشاط الإنساني، أي إلى ميدان التاريخ بوصفه المقدمة الضرورية لبلوغ الحرية وصنع "التاريخ الحقيقي". وبالتالي فإن المهمة لا تقوم في فهم طبيعة الاغتراب (بالطريقة الهيغيلية) بل عبر توليفها بالنزعة الانتروبولوجية لفيورباخ. ومن هاتين الفكرتين والمنهجين جرى توليف الرؤية الجديدة في

الموقف من الإنسان والتاريخ. بمعنى النظر إلى إشكالية الاغتراب بوصفه نتاجا تاريخيا، كما أن التاريخ يحتوي في أعماقه على إمكانية تذليل هذه الظاهرة الملازمة لجسد الإنسان عبر ارتقاءه إلى مصاف العقل، ولكن ليس عبر عملية النفي المجردة (والتاريخية) التي أسس لها هيغل، بل عبر النشاط الإنساني. بمعنى تنشيط مكونات العقل المطلق الهيغلي ولكن من خلال البحث عن أدوات تناسبه في النشاط الإنساني نفسه. فالنشاط الإنساني يصنع الاغتراب ويقضي عليه. وهي عملية كانت تحتوي بنظر ماركس منذ البدء على أبعاد تاريخية، بمعنى أنها كانت تستند إلى رؤية وقراءة تاريخية جديدة وعميقة، كما نراها في الصيغة المجردة والشكلانية القائمة في نظرته إلى مراحل الاغتراب وتذليله.

فالاغتراب بالنسبة لماركس، على خلاف هيغل وليس بالضد منه، هو ظاهرة تاريخية اجتماعية. فالاغتراب الهيغلي قوة منطقية لم تع ذاتها بعد. أنها الصيغة الأكثر ديناميكية للمقولة الكانطية عن "الشيء بذاته". أما بالنسبة لماركس فإنها تأخذ منحى جديدا تماما يمكن رؤية ملامحها في التخطيط الشكلي الصارم، الذي ميّز مواقفه حتى آخر أعماله النظرية الفلسفية، والمقصود بذلك مرور الاغتراب في مراحل ثلاث هي مراحل التاريخ العالمي، بوصفها الصيغة المنطقية والأكثر تجريدا للتاريخ ككل. أما فكرة التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية اللاحقة (الخمس) فهي مجرد تدقيق وتجسيد ملموس لثلاثية النفي الكبرى.

فالاغتراب هو الصفة الجوهرية الملازمة للخضوع الفردي (الشخصي) الثقيل والمرهق بفعل سيادة نمط معين من العلاقات. وهو اغتراب أو خضوع حياتي أو اجتماعي تاريخي، عادة ما يلازم المجتمعات التقليدية ما قبل الرأسمالية. وهي مرحلته الأولى. ثم تأتي مرحلة التبادل الاجتماعي العام (الشامل)، أي المرحلة الرأسمالية بكل ما فيها. ففي هذه المرحلة تبلغ حالة

الاغتراب درجتها القصوى كما هو جلي في سيادة النقد (المال). إذ تتحول كل السلطة الاجتماعية إلى نموذج لهذا الاغتراب القائم في سيطرة وسطوة المال، بحيث يحمل الإنسان في جيبه كل علاقاته بالمجتمع. ويصبح المال الشيء أو الشكل المتشيئ للاغتراب الاجتماعي، مع ما يرافقه من أشكال متنوعة للصنمية. غير أن تراكم القوى الإنسانية يؤدي إلى المرحلة الثالثة والكبرى ألا وهي مرحلة أو حالة "التملك" بوصفها الدرجة العليا التي تجعل من الإنسان مالكا لنتاج عمله، بمعنى بلوغ حالة التحرر من اغتراب نتاج العمل عن منتجه.

إن هذه الصيغة الأولية التي بلورها ماركس لنفسه في مخطوطاته الفلسفية الاقتصادية لعام 1844 كانت تحتوي على تمثل نقدي جديد لثلاثية الهيغيلية عن الفكرة ونفي الفكرة وتوليفها. ولكن عبر نقلها من تاريخ الفكرة المجردة إلى تاريخ العلاقة الإنسانية (الاقتصادية والاجتماعية). ومن الممكن رؤية هذه الثلاثية في توازي واختلاف أشكالها ومستوياتها المعرفية والمنهجية والعملية عند هيغل وماركس. فقد مرت فكرة الحرية، على سبيل المثال، عند هيغل في دهاليز التاريخ الواقعي بالشكل الذي جعله يدلل عليها بعبارة تقول، بأن الحر في المجتمع الشرقي واحد، وفي العالم اليوناني – الروماني اثنان، وفي العالم المعاصر الجميع. أما عند ماركس، فإن الحرية تبدأ بتاريخ شيوعي بدائي حر، يتبعه تاريخ الاستغلال الطبقي (تاريخ العبودية والاغتراب) ويختمه تاريخ الشيوعية العلمية بوصفه نفيا للاستغلال والاضطهاد ومختلف أشكال الاغتراب. وإذا كانت حلقات التاريخ الكبرى المجردة عند هيغل هي تلازم التاريخ العندي والتاريخ الذاتي والتاريخ المطلق، أو الجزئي والعام والمطلق، فإنها تتخذ عند ماركس حلقات ما قبل التاريخ، والتاريخ الحالي، وما بعد التاريخ أو التاريخ الحقيقي.

غير أن هذه الثلاثية تفترق بصورة راديكالية تجاه المستقبل بوصفه

مشروعا عمليا. وذلك لأنها عند هيغل هي مسار الفكرة ومنها، أما عند ماركس فإن مسارها يبدأ وينتهي بالتاريخ الطبيعي. لكنها لم تكن حتى منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر أكثر من احتمال منطقي كامن في الاجتهاد الفلسفي لماركس في موقفه من الإنسان والحرية والتاريخ. وذلك لأن اهتمامه الجوهري بقضايا "الاغتراب" و"التملك" المميزة للمخطوطات الفلسفية الاقتصادية لعام 1844 كان يتطابق مع اهتمامه بقضايا "جوهر الإنسان" و"جوهر التاريخ". ففي هذا العمل تظهر أولى المبادئ المنهجية في الرؤية التاريخية لماركس. إذ نراه يتكلم عن دور الممارسة والنشاط (الإنسان يبني ويهدم) ومن خلالهما يصنع التاريخ العالمي. كما أنها العملية التي تصنع بقدر واحد استقلال الإنسان واغتراب نتاج العمل أو النشاط الإنساني والتشيئ. وفي مجرى هذا السياق الجديد يأخذ ماركس بالابتعاد عن ثقل التقاليد الهيغيلية في الموقف من التاريخ، بحيث نراه يتوجه أكثر فأكثر صوب الأبعاد الإنسانية الحية فيه. وليس مصادفة أن يقول بهذا الصدد من أن فكرة الروح العالمي الهيغيلية ليست أكثر من عبارة مأثورة. وعوضا عنها أخذت تبرز بوضوح أكبر مفاهيم النشاط، والعمل، والتجوهر الإنساني، وجوهر التاريخ، والاغتراب، والتجّسد، والتشيوء، وغيرها من المفاهيم والمقولات التي ستشكل لاحقا أصالة الفلسفة الماركسية في موقفها من التاريخ. غير أن الفكرة الجوهرية الكبرى التي جرى تأسيسها الأولي هنا تقوم في إرجاع فكرة التاريخ إلى التاريخ الإنساني.

غير أن التاريخ بالنسبة لماركس مازال محكوما حتى تلك المرحلة بتقاليد العقلانية النقدية من حيث المقدمات والتأسيس. من هنا نقد الرؤية الهيغيلية عن العقل والروح المطلق في ميدان التاريخ، من خلال إرجاعها إلى ما يمكن دعوته بالصيغة أو الرؤية التاريخية الواقعية للسبينوزية الاجتماعية. وهو السبب القائم وراء قوة فكرة الحرية والضرورة ولكن من خلال رفعها إلى

مصاف الصيغة الفاعلة في المجرى المعقد للتاريخ. بمعنى البحث عن رؤية عقلانية لفهم الأبعاد المتناقضة في التاريخ العالمي بوصفها عملية موضوعية وواقعية. كما تظهر هنا أيضا معضلة الحرية الإنسانية المبدعة وعقبات التاريخ الفعلي التي تبرز بأثر النشاط والممارسة الإنسانية على هيئة قوى مغتربة. بعبارة أخرى، إننا نعثر هنا على البداية الأولية أو الحدس العقلي للفكرة النقدية تجاه التاريخ التي سيجري التأسيس لها لاحقا في (مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي) و(الرأسمال).

وقبل أن يجري تأسيسها "النهائي" في الأعمال النظرية الناضجة لماركس، فإنها مرت، شأن كل منظومة فكرية كبرى، بعملية تدقيق وتنسيق وتنظيم لمقولاتها ومفاهيمها ونتائجها العملية. وشكلت (الأيديولوجية الألمانية) تلك البداية الحاسمة لهذا الانقلاب المدقق في المفاهيم والمقولات والرؤية العامة. إذ ترتسم هنا للمرة الأولى ملامح الرؤية الأولية "للفهم المادي للتاريخ". فهنا يتكلم ماركس عن المقدمات الفعلية التي ينبغي الانطلاق منها، بوصفها "مقدمات فعلية" يمكن التجرد عنها فقط في الخيال. بمعنى أنها مقدمات ليست اعتباطية ولا مفتعلة، أي ليست عقائد. من هنا عبارة ماركس عما يدعوه بالطريق التجريبي الخالص في تأسيس الفكرة. وقد حصر هذه المقدمات في ثلاث هي الناس الفاعلون، ونشاطهم الفعلي، والشروط المادية للحياة الموجودة قبل وجودهم وكذلك تلك التي ينتجوها هم بأنفسهم.

بداية الوعي الفلسفي للتاريخ الفعلي

إننا نعثر في (الأيديولوجية الألمانية) على الصيغة الأولية الأكثر دقة وتحقيقا للحدس الفلسفي الذي وضعه في (المخطوطات الفلسفية الاقتصادية لعام 1844)، أو على التحقيق الأولى للتأملات الفلسفية الاقتصادية الأولى في رؤيتها النقدية لمقدمات الفكرة التاريخية الجديدة

وفلسفة التاريخ. وليس مصادفة أن تتميز رؤية ماركس هنا بالتركيز على قضية الكيفية. بمعنى أن المقولات الماركسية الأولى كانت محكومة في أغلبها بتحديد كيفيتها. ولا يعني ذلك بالنسبة للمنطق الفلسفي سوى البحث عن آلية ونوعية الظواهر وآفاقها.

فقد كان الهاجس الأشد فاعلية وراء الرؤية التاريخية لماركس في (الأيديولوجية الألمانية) يقوم في الانطلاق من الواقع عبر فهم آلية الظهور والتطور بوصفها المقدمة أو الشرط الضروري لفهم الواقع نفسه. وتتبع هذه المقدمة لاحقا من خلال تحويل مقولات الفعل والفعلي (أي النشاط والواقع) إلى مقدمات التغيير. وهي الصيغة التي برزت بصورة أولية وبيانية لحد ما في ملاحظاته حول فيورباخ، وبالأخص تلك التي تقول، بأن الفلاسفة لم يقوموا إلا بتفسير العالم بينما المهمة تقوم في تغييره. لكنه تغيير مرتبط بفهم محدد، ومن ثم له حدوده. ولم تكن هذه الحدود آنذاك شيئا غير الرؤية العامة عن ضرورة البدائل عبر مقولات الفعل والنشاط والحيوية والتغيير. ذلك يعني، أنها لم تكن محددة المضمون والهوية والغاية والوسيلة. إلا أنها كانت تحتوي على احتمالات متنوعة، شكلت إن أمكن القول، مرحلة الانتقال الحاسم في رسم معالم الرؤية الفلسفية بوصفها فلسفة العمل أيضا. لهذا لم تخل آنذاك من آثار طور المراهقة الكبرى للعقل النقدي العملي. لكن الجوهري فيها يبقى لمقولات الواقع والإمكان والفعل والفعلي. ومنها كانت تتبلور مفاهيم تغيير الواقع بوصفه فعلا إنسانيا تاريخيا، أي الكلّ النظري العام الذي لم يكن حتى ذاك الوقت مهموما بتدقيق ماهية المقولات والمفاهيم، وكيفية تحقيقها، وأسلوب تجسيدها العملي.

غير أن (الأيديولوجية الألمانية) كانت تحتوي أيضا على كمون تدقيق المقولات والمفاهيم، وكيفية تحقيقها، وأسلوب تجسيدها العملي. إذ نعثر فيها على الصيغة المنهجية الأولية والتأسيس النظري والغاية المتعلقة

باستخلاص نتائج التجربة الفلسفية الأولية بصدد التاريخ وأثر الفكرة فيه عبر نقلها إلى ميدان النشاط الواعي. وقد كانت تلك هي النقطة الحاسمة في القطيعة الفكرية والمنهجية الكبرى بين ماركس وتراثه الهيغلي التي جعلت من الممكن فهم معنى ومغزى "قلب الديالكتيك عبر وضعه على قدميه بعد إن كان يقف على رأسه"، أي قلب المنطق في رؤيته لذاته عبر تحليل التاريخ الملموس والسعي لتغيره وليس بالبقاء ضمن سياق تتبع وتأمل الفكرة المنطقية في عالمها التاريخي المجرد. وهنا لم يعد العقل الهيغيلي جزء من مسار الروح المطلق والمتجوهر في منظومة المنطق المجردة بوصفها تكثيفا للتاريخ، بقدر ما أصبح إعادة بناء جديدة من خلال تحويل تاريخ الفكرة المجردة إلى فكرة التاريخ الفعلي.

وليس مصادفة أن تصبح فكرة الفعل والفاعل والفعلي في (الأيديولوجية الألمانية) موحدة بوصفها جوهر التاريخ الواقعي والطبيعي. إذ نعثر هنا على رؤية تاريخية جديدة حاولت المطابقة بين الوجود والفعل من خلال إرجاعهما إلى ميدان الحياة الواقعية، كما نراه على سبيل المثال في فكرته الأولية عن الإنسان باعتباره القوة الفاعلة الكبرى في التاريخ، وأن نشاطه الاجتماعي وتغييره الدائم لوسائل الإنتاج وأشكال تقسيم العمل وشكل الملكية و"شكل الاجتماع" هي المقدمة الضرورية لفهم التاريخ الواقعي وآفاقه. وفيها ومن خلالها كانت تبرز ملامح الرؤية الواضحة تجاه التاريخ من خلال إنتاج الناس لشروط حياتهم الخاصة، وظهور العائلة وتقسيم العمل وظهور النشاط الروحي. بمعنى ظهور شكل جديد ورفيع لوجود الإنسان الطبيعي والاجتماعي، بوصفه بداية التاريخ الواقعي للمجتمع.

فالناس يصبحون ناسا كما يقول ماركس، حالما يبدءون بإخراج أنفسهم أو تمييز أنفسهم عن الطبيعة. وهو انقلاب نوعي مرتبط بالممارسة والنشاط الإنتاجي والاجتماعي، الأمر الذي يجعل من الممارسة والنشاط قوة جوهرية

تلعب في التاريخ ما يقوم به مبدأ النفي في فلسفة هيغل. ففي مجرى هذا النشاط الاجتماعي الإنتاجي جرى إرساء أسس التاريخ الفعلي للإنسان. وهنا أيضا يجري الحديث عن إنسان المستقبل، الذي يجري توظيف كل الحصيلة المتراكمة في التاريخ الإنساني من اجل إعادة بناءه أو تملكه لها من جديد. كما نرى هنا أيضا فكرة "الفردية الحرة"، المبنية على أساس التطور الشامل للفرد، من خلال تحويل كل الإنتاجية الجماعية والاجتماعية إلى ملكية اجتماعية (أي في متناول الكلّ الاجتماعي) بوصفها الغاية الكبرى من التطور التاريخي القادر على تذليل كل الأشكال الجامدة للاغتراب.

مما سبق تتضح معالم الرؤية العامة لفلسفة التاريخ التي سيجري تدقيق مقولاتها ومفاهيمها اللاحقة مثل القوة المحركة للتاريخ، والثورة الفعلية، والتاريخ الفعلي والطبقة الثورية وغيرها مما يجري إدخاله ضمن منظومة "الفهم المادي للتاريخ"، ومن خلالها رؤية المسار الفعلي للإنسان والمجتمع والدولة والقانون والأخلاق والدين والأيديولوجية، باختصار كل شيء.

إننا نقف أمام تبلور الملامح الأولية لمنظومة وحدة الوجود التاريخي من حيث مقدماته وتطوره ومظاهره ونتائجه، وبالتالي كيفية وأسلوب تغيره. وهو الشيء الذي ميز جوهر الماركسية وجعل منها بالقدر ذاته فلسفة كونية من حيث التأسيس للمفاهيم والقيم والوسائل العملية لبلوغ الغاية. كما أنه الشوط الذي جرى تجاوز عقباته النظرية بصورة سريعة تزامنت مع ملاحظات ماركس الأولية عن فيورباخ. وليس مصادقة ألا يكون فيورباخ بارزا في النقد الماركسي لتراثه السابق، لكنه كلي الحضور في ميدان التاريخ الفعلي للإنسان، ومن خلاله للتاريخ الفعلي للإنسان والإنسانية ولاحقا للمجتمع والطبقات. مع ما ترتب عليه من استنتاجات نظرية عملية بصدد أسلوب وآلية التغير الثوري كما نعثر عليها بوضوح فلسفي وأيديولوجي تام في (بيان الحزب الشيوعي).

إذ تظهر هنا بوضوح تام وشكلي صريح فكرة وفلسفة الطبقات والصراع الطبقي بوصفها القوة المحركة للتاريخ الاجتماعي السياسي، والمتحكم والمؤثر بكل مظاهر ومجريات التاريخ الإنساني. فقد استندت هذه الفلسفة بدورها إلى رؤية أولية عن أن لكل شيء تاريخه الخاص والفعلي بوصفه جزء أو مكونا أو عنصرا من تاريخ الوجود الإنساني، الذي نعثر عليه أيضا في كل مظاهر الوجود المتراكمة للروح والجسد والدولة والفكر وغيرها من المظاهر. كما أن إدراك حقيقة وأبعاد كل ظاهرة ممكن فقط حالما يجري النظر إليها باعتبارها ظاهرة تاريخية صرف لها حدودها وشروطها ومقدماتها ونهايتها. وفي هذه الرؤية كانت تكمن محددات الرؤية النظرية للتاريخ التي جعلت منه صيرورة محكومة بأمل متفائل قد تكون الثورة أكثر ملامحه ومظاهرة بروزا. وذلك لأن الثورات، بما في ذلك أكثرها دموية، تنّقي وتطّهر التاريخ، وتختصر الزمن. بحيث جعلت ماركس لاحقا يتكلم عن الثورة بوصفها قاطرة التاريخ.

إن ظهور فكرة الثورة الاجتماعية ووضعها في أساس فهمه للتاريخ والانتقال، والتي لم تكن بدورها معزولة عن تقاليد الفكر الفلسفي الألماني وتأثره المباشر وغير المباشر بالثورة الفرنسية، لكنه خلافا لأسلافه الكبار قد نقلها من ميدان الوجدان الأخلاقي العارم والعقلي المجرد إلى ميدان التاريخ الواقعي، أي تاريخ التحول العاصف في ميدان الإنتاج وتطور العلاقات الإنتاجية والقوى المنتجة. ومنها جرى اشتقاق أو استنباط فكرة "الطبقة الثورية" و"القائدة" و"الطليعة" في مراحل الانتقال التاريخي من مرحلة إلى أخرى ومن تشكيلة إلى أخرى وهكذا دواليك.

وقد لازمت هذه الصيغة الأولية المليئة بمغامرة الإبداع الحر إبداع ماركس ورؤيته التاريخية في لحظات السكر الثوري والصحو العقلي (الفلسفي). لاسيما وأنه تلازم كان يستمد مقوماته وديمومته من منهج

ماركس التاريخي نفسه والقائل بفكرة الطابع المؤقت لكل أشكال الوجود التاريخي للاغتراب الاجتماعي (الطبقي). فقد ظلت هذه الفكرة، بل وتوسعت وتعمقت مع مجرى تطوره الفكري إلى أن بلغت ذروتها بمعايير المنطق الحاد والصارم للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي. وليس مصادفة أن يقول ماركس، وبالأخص في حالات الجذل الثوري، بأن ما يميز الثورة الاجتماعية القادمة (البروليتارية) عن ثورات الماضي كونها تستمد قصائدها من المستقبل. بمعنى أن المستقبل هو مصدرها الوحيد وليس الماضي. وهذه ليست في الواقع سوى الصيغة الأبعد والأعمق للرؤية التاريخية، أي لقراءة التاريخ الأولية، التي لم تخل من نزوع راديكالي، ولحد ما تجاوز فض لما في الهيغيلية من قيمة منطقية مجردة ومتسامية في الوقت نفسه عن معنى النفي التاريخي. لكنها كانت تتراكم بطريقتها الخاصة في تأمل ماركس الفلسفي لإشكاليات جوهر الإنسان، وجوهر التاريخ، وقضايا التملك والاغتراب، والنشاط الإنساني، والحرية والضرورة، والممارسة والنشاط، والإنتاج، والتطور التاريخي، وظهور الطبقات وكثير غيرها، أي كل ما سيحصل على صيغته المكثفة والكلاسيكية في مقدمته لكتاب (نقد الاقتصاد السياسي). إذ نعثر فيها على إحدى الصيغ المتميزة "لقراءة التاريخ".

فقد كتب ماركس بهذا الصدد يقول، بأن حصيلة ما توصل إليه في أبحاثه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية المتعلقة بتاريخ الإنسان والمجتمع والدولة والفكر، أي التاريخ المادي والروحي، أو "البنية التحتية والفوقية"، يمكن إيجازها بأفكار عامة وهي أن الناس يدخلون في مجرى الإنتاج الاجتماعي في علاقات ضرورية فيما بينهم، أي مستقلة عن إرادتهم الفردية. والجوهري فيها كونها علاقات إنتاجية تتطابق مع مستوى تطور قواهم الإنتاجية. ومن مجموع هذه العلاقات الإنتاجية يتكون ويتراكم الأساس الفعلي لوجودهم، أي أساس البناء الاقتصادي للمجتمع الذي يرتكز

عليه "البناء الفوقي" أي كل بنية النظام الحقوقي والسياسي. ويتطابق معه بالضرورة مستوى ونمط معين من مستويات وأشكال الوعي الاجتماعي. وبالتالي، فإن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عامة وليس بالعكس. مما يفترض بدوره تحديد النسبة الجديدة بين كينونة وجودهم الاجتماعي ومستوى وعيهم التاريخي. وعندما تدخل قوى المجتمع الإنتاجية المادية في مرحلة معينة من تطوره في اختلاف وصدام وصراع وتناقض مع علاقات الإنتاج القائمة وشكل الملكية، عندها يبدأ عصر الثورة الاجتماعية وتجسيد نفي النفي الضروري القائم في طبيعة الصراع والتناقض بين شكل الملكية بوصفه التعبير الحقوقي عن علاقات الإنتاج القائمة وبين القوى الإنتاجية الجديدة. مما يستتبع بدوره تغير الأساس الاقتصادي. مع ما يرافقه بالضرورة من تغير متفاوت السرعة والدرجات للبناء الفوقي بأسره (النظام السياسي ومختلف أشكال الوعي الاجتماعي). وهي عملية شائكة وتتصف بقدر هائل من التعقيد بالنسبة للرصد العلمي الدقيق، وبالأخص ما يتعلق منه بتقييم مجرياتها، بوصفه جزء من وعي الذات التاريخي. ومن ثم إمكانية، بل حتمية احتواءه بالضرورة على مختلف بقايا الماضي وحدوده الضيقة في الرؤية الحقوقية والسياسية والفنية والفلسفية، أو في كل ما دعاه ماركس بالأشكال الأيديولوجية التي يعي الناس من خلالها هذا الصراع ويخوضونه حتى النهاية. لكنها تبقى مع ذلك جزء من المسار العام للتاريخ المحكوم بقانون صارم يقوم فحواه في أن الأشكال القديمة للعلاقات الاجتماعية والملكية المناسبة للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية المعنية لا تضمحل أو تتلاشى أو تندثر من مسرح التاريخ الفعلي ما لم تؤدي دورها التاريخي، أي ما لم تستنفد ما فيها من طاقة لتطوير علاقات إنتاجية جديدة أرقى. وهي عملية متراكمة وذائبة في مجرى التطور التاريخي وليس لها حدودها «القاطعة». أنها تجري كما يجري تحول الكمية إلى نوعية حالما تبلغ ما فيها من استعداد وطاقة خاصة

بها. مثل غليان الماء أو تجمده حالما يبلغ درجة مئوية محددة. وهي الصيغة الظاهرية والمبسطة لما يجري الحديث عنه لكنها تتمثل «طبيعة» العملية، وصيرورتها وكينونتها الاجتماعية بوصفها الكينونة الطبيعية للإنسان والمجتمع والتاريخ. ولعل النماذج الكبرى «لأساليب الإنتاج الآسيوي والقديم والإقطاعي والبرجوازي» ليست إلا مراحل متطورة في تاريخ التشكيلية الاجتماعية الاقتصادية. والتشكيلة الأخيرة هي آخر مراحل «ما قبل تاريخ الإنسانية». وبانتهائها يبدأ «التاريخ الحقيقي»، بوصفه التاريخ المتحرر من أصداء وصدأ الملكية الخاصة والاغتراب وأثارهما في مختلف أشكال استغلال الإنسان للإنسان.

أما «القراءة» اللاحقة لأحداث التاريخ ومجرياته و»فصوله الكبرى» مع ما رافقها من تدقيق للمقولات والمفاهيم وابتداع الجديد منها فقط كانت مجرد توظيف لحقائق التاريخ الملموس وتجريده من كل ما يبعده عن التلازم الخفي للمنطقي والتاريخي في النظر إلى كل ما يعيق تحقيق وتجسيد التاريخ الفعلي، أو تاريخ الحرية الحقيقية، التي بلغت ذروتها لاحقا في الموقف من الطبقات والمصير الزائل للرأسمالية عبر الثورة الاشتراكية وبناء الشيوعية.

إننا نقف هنا أمام لوحة منطقية مكثفة جدا عن «قراءة» ماركس للتاريخ تتسم بقدر هائل من الدقة، تتجرد فيها كل تنويعات الوجود التاريخي، كما تحتمل كل فرضيات المستقبل. من هنا إشكالاتها الكبرى، التي تبدو على خلفية ابتذالها فيما سبق والآن من جانب الأحزاب وأنصاف المتعلمين، مأساة ماركس التاريخية! لكنها تبقى مع ذلك قدره التاريخي أيضا، بمعنى مأثرته وآثاره المحتملة.

التاريخ وفكرة التاريخ الماركسية

إن القيمة الكبرى لفلسفة ماركس تقوم أساسا في فكرتها التاريخية. فقد اخضع ماركس كل شيء لرؤيته التاريخية، بما في ذلك المنهج نفسه. بعبارة أخرى، إن ماركس قد يكون الوحيد من بين فلاسفة التاريخ الذي جعل من فكرة المنهج بوصفها منطقا مجردا، جزء من تاريخ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية أيضا. ولا تخلو هذه الفكرة من ثغرات جدية بسبب ما فيها من استعداد لنقل هواجس السببية المشروطة بحياة الناس المادية إلى ميدان الفكر المجرد واجتهاده في استخلاص قواعد التحليل والدراسة. مع أن هذه القضية تبقى إحدى اشد القضايا تعقيدا بالنسبة لتحديد ماهية وحدود المنهج، لكنها تكشف عن الهاجس التاريخي في فلسفة ماركس، أي جوهرية الرؤية التاريخية في تفسير أصول الأشياء، كل الأشياء، من الإنسان إلى «الله». الأمر الذي كان يلازمه بصورة خفية تراكم الاستعداد الخفي لفكرة الحتمية وكمونها في كل شيء، بما في ذلك في الموقف من التاريخ. بحيث يمكننا القول، بأن الاستعداد الأيديولوجي الكامن في فلسفة ماركس عن التاريخ كان يكمن أساسا في غلو نزوعها التاريخي. وذلك لأن المضمون الفعلي والتأسيس النظري لفلسفة التاريخ عند ماركس كانت تقوم في محاولتها توحيد الماضي والمستقبل في كل واحد بوصفه صراعا. من هنا جوهرية فكرة الصراع الطبقي بوصفه «القوة المحركة للتاريخ العالمي». وعليها جرى تأسيس فكرة انتهاء تاريخ الطبقات والملكية الخاصة، حالما يجري بلوغ التاريخ ذاته من جديد. وهي فكرة «فعلية» للصيغة المجردة التي بلورها هيغل عن وعي الذات التاريخي بوصفه نفيا كليا في مسار الروح. غير أنها تأخذ عند ماركس صيغتها الواضحة والعملية من خلال تحويل فلسفة النفي المنطقي إلى وعي الذات الطبقي عبر النفي التاريخي (الانتقال) من مشاعية بدائية إلى مشاعية متطورة (شيوعية)، بمعنى نفي تاريخ الملكية الخاصة في تشكيلاتها المعروفة (عبودية وإقطاعية وبرجوازية).

إن نهاية تاريخ الملكية الخاصة يعني بداية التاريخ الفعلي، أو الانتقال إلى «ملكوت الحرية». حينذاك تتحول المفاهيم المتعلقة بالدولة والسلطة والاقتصاد والإنسان والحياة مع ما يلازمها بالضرورة من تبدل نوعي في القيم، أي كل ما كان يتراكم في مشروع «الاشتراكية العلمية» بوصفها إحدى فرضيات الأمل الواقعي. مما جعل من فلسفة ماركس بهذا الصدد فلسفة الأمل والتفاؤل المطلق. من هنا احتواءها بقدر واحد على مزيج من طوباوية الأمل ومشاريع العمل الفعلية. لكن تحويل هذا المزيج النموذجي للعقل والوجدان إلى أيديولوجية العمل الحزبي قد جعل منها سبيكة «واقعية». وذلك لأنه أدى إلى رفع الفعل وتحسس قيمته المجهولة في الأغلب من قبل صانعيه، إلى «حقيقة». وعادة ما تلازم هذه العملية آلية فعل الأيديولوجيا نفسها، مع ما يترتب عليه من ابتذال دائم للاجتهاد النظري بشكل عام والعملي بشكل خاص. وهو السبب القائم وراء شعور ماركس المليء بالنفور والقرف مما اسماه «بالشيوعية المبتذلة»، التي جعلته أيضا يقول، بأنه «ليس ماركسيا». أما محاولة توظيف هذه العبارة من اجل إخراج النفس من هذه الصيغة أو الصيغ المبتذلة، فإنه يفترض الخروج على «الشيوعية المبتذلة» و»الماركسية المبتذلة» عبر رفعهما إلى مصاف الرؤية النقدية الحقيقية القادرة على تجاوزهما أو إعادة تفعيلهما بالشكل الذي يجعلهما طاقة فكرية روحية إضافية وايجابية بالنسبة للعقل والوجدان الاجتماعي. وهي عملية ممكنة فقط حالما يجري دمجهما النقدي الكلي بمنظومة جديدة للفكرة التاريخية والسياسية. غير أن هذه المهمة تبقى كما يقال من نوع وطراز آخر لا علاقة ولا قدرة للأحزاب بها، أيا كان نوعها وتاريخها وتراثها. فالأحزاب تنتهك وتبتذل الفكر حالما تسعى للتعبير عنه أو جعل نفسها ممثلة أو حاكمة له. وعلى العكس من ذلك كلما تقترب من الحياة الواقعية والفعلية وتعمل بمعايير الاجتهاد العقلي والنزعة الإنسانية كلما تقترب أكثر فأكثر من مشاريع الفكر المتسامي. والسبب يكمن في أن الفكر والحزب يختلفان من

حيث الرؤية والوسيلة والغاية والقيم والمفاهيم.

وإذا كان من الممكن الحديث عن ماركس بمعايير الرؤية النقدية الفلسفية هنا، فان نقطة ضعفه الكبرى تقوم في استمراره بتقاليد العقل المطلق والنزعة الكونية المطلقة. لاسيما وانه اختلاف جلي أيضا بما في ذلك بمعايير ماركس نفسه. فقد كان النقد العقلاني الذي وجهه ماركس لهيغل يقوم بالذات في الكشف عن الخلل المنطقي والتاريخي في روح الديالكتيك وبلوغه النهاية المتعارضة مع مساره الذاتي في نماذج العقل المطلق. فالوحدة القائمة بين الروح العندي والروح الموضوعي والروح المطلق في الفلسفة الهيغيلية يفترض حسب منطقها الذاتي أن تكون مجرد حركة لا تنتهي ولا تتناهي بوصفها جزء من فكرة المطلق. غير أن الفيلسوف عادة ما يرغب في رؤية ثمار اجتهاده بوصفه نهاية الرؤية الحقيقة أو حقيقة التاريخ الفعلي بعد أن يكشف عن نفسه فيها. وهو الخطأ أو النقص الذي كان جليا لماركس منذ انتقاله من راديكالية الهيغيليين الشباب إلى تأملاته النقدية الأولية ونفيها اللاحق في محاولاته إيقاف الديالكتيك الهيغيلي على قديمه بعد أن كان يقف على رأسه! وهي مهمة أنجز ماركس صيغتها الأولية. لكنه أعاد تكرار نفس الخطأ الهيغلي ولكن من خلال إيقاف حركة الديالكتيك، وليكن على قدميه! فإذا كان الفرق بينهما يقوم في أن الديالكتيك عند هيغل يقف على رأسه وتوقف، فإن إيقافه على قدميه عند ماركس كان يتضمن أيضا توقفه عند مشروع لا يخلو من طوباوية إنسانية. الأمر الذي جعلها محببة لقلوب الحفاة ذوي القبضات المتشنجة في تحديها للأرض والسماء على السواء! وفي هذا تكمن أيضا قيمة ماركس التاريخية.

فقد كانت فلسفة ماركس من حيث الجوهر اجتهادا نظريا في تفسير الواقع الرأسمالي الأوربي آنذاك والبحث عن بدائل لتجاوزه. وبالتالي فهي إحدى النظريات النقدية الكبرى في مواقفها الاجتماعية والسياسية. من هنا

جوهرية التاريخ والرؤية التاريخية فيها. وهو استنتاج لا يقلل ولا ينفي ولا يتعارض مع الحقيقة القائلة، بأن نظرية ماركس عن المجتمع، بل عن كل شيء، هي نظرية تاريخية. كما أنها بالقدر ذاته فلسفة تاريخ من ألفها إلى يائها في تأسيسها ودعمها لرؤيتها المستقبلية. لقد وحدّت فلسفة ماركس في مقولاتها ومفاهيمها واستنتاجاتها النظرية منظومة خاصة سعت لتفسير كل ما كان يواجهها وتأسيس مهمة تغييره بمعايير التاريخ الواقعي وبمعايير المستقبل أيضا، بوصفه احتمالا واقعيا ومستقبليا.

التاريخ حامل البديل الثوري

إن ماركس هو فيلسوف أولا وقبل كل شيء. بل حتى كتاب (الرأسمال) كتاب فلسفي من حيث الجوهر، أو أنه لا يمكن فهم حقيقته دون منهجه الفلسفي. ومن ثم فإن (الرأسمال) هو كتاب فلسفي اقتصادي سياسي، أي تاريخي من حيث المبدأ والغاية. وذلك لأنه يحتوي وينسق بقدر واحد بين مضمون تاريخي، ووسيلة تاريخية، وغاية تاريخية. وليس مصادفة أن يخلو كتاب (الرأسمال) من معطيات بيانية وإحصائية. كما أنه الشيء الذي يمكننا رؤيته أيضا على مثال مقولاته ومفاهيمه وقيمه ومواقفه. لاسيما وأنها أمور جوهرية ليس فقط بالنسبة لمعرفة مصادر وكيفية تأسيس الفكرة، بل ولمعرفة حدوها النظرية ضمن منظومة الفيلسوف نفسه. وينطبق هذا بالقدر ذاته على طبيعة ومضمون نقده لأسلافه الكبار من رجال الفكر الاقتصادي. بمعنى كشفه عن خلل «الرؤية المستقبلية» في استنتاجاتهم الاقتصادية. وليس ذلك في الواقع سوى الوجه «الاقتصادي» في رؤيته التاريخية للمستقبل. لقد أراد ماركس من العلم الاقتصادي، كما هو الحال من نتاج جميع العلوم الاجتماعية والطبيعية أن يكون مؤيدا ومساندا وداعما لفكرة البدائل التاريخية المتعلقة بتأسيس ودعم فكرة الضرورة التاريخية لعملية الانتقال إلى الشيوعية بوصفها التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية العليا في التطور الإنساني. بحيث

نراه يطابق بينها وبين التاريخ الحقيقي. الأمر الذي جعله يفصل بطريقة اقرب إلى تقاليد الميتافيزيقيا المتسامية بين ما كان ويكون، أي ما كان قبل وبعد توكيدها وتأسيسها للفكرة، شأن تصورات وأحكام «الدين الحنيف» الجازمة في مواقفه من إشكاليات الوجود والخير والجمال والحق والحقيقة. وليس هذا في الواقع سوى الغلو العميق المميز للنزعة التاريخية في فلسفة ماركس.

إن تحويل ماركس إلى اقتصادي فقط، أو سياسي فقط، أو أي إلى مجموعة كيانات مستقلة ومختلفة فيما بينها يعادل ضعف أو انعدام المعرفة العلمية به، بوصفه كلا واحدا لصيرورة تاريخية فكرية ثقافية معقدة. إن تجزئة ماركس بهذه الطريقة يستعيد في حالات كثيرة جهاز التقييم القديم الذي يجد في تنوع الاختصاص فضيلة بوصفه الوجه الآخر للموسوعية. أما في الواقع، فإن هذا «التنوع» ليس إلا أحد مظاهر أو أجزاء التراكم التاريخي والمعرفي للشخصية الكبيرة، كما أنه الممر الضروري والفردي لتكامل منظومة الأفكار الكبرى والمنهج الموحد والجامع لها، ومن ثم الغاية الخفية القائم وراء كل ذلك بوصفها «سرّ الأسرار» الكامنة في ما ينبغي للتاريخ اللاحق الكشف عنه وتبيانه. إذ أدت تجزئة ماركس إلى جعله مادة للتطفل الجاهل والتطويع الأكثر جهلا من مختلف أطراف المحبين والكارهين. وهي ظاهرة ليست معزولة عن النفسية الأيديولوجية وأحكامها الضيقة. أما بمعايير العلم فإن ماركس يبقى جزء من أجزاء الكلّ الإنساني وحلقة من حلقات المعاناة العقلية في اجتهادها النظري وجهادها العملي من اجل تأسيس البدائل الإنسانية.

فقد جعلته الرؤية الأيديولوجية المؤيدة منها والمعارضة كيانا فاقعا. وليس مصادفة أن تسود الرؤية عند الطرفين من خلال إرجاع ماركس إلى (دون كيشوت) عصري في مواجهة أشباح الطواحين المخيفة للشيوعية، أو

النظر إلى ما في (الرأسمال) على انه منشور سياسي صرف مهمته كشف شبح الرأسمالية المرعب. وكلاهما في الواقع مجرد رهينة صغيرة للعبارة البيانية التي كانت تميز كتابات ماركس آنذاك، كما نعثر عليها في (بيان الحزب الشيوعي). أما في الوقع فقد كانت عبارة بيانية لا تخلو، شأن كل إبداع تاريخي كبير، من شطح يناسبها في المظهر والمظاهر.

لقد أدت هذه التجزئة المفتعلة والملازمة للوعي السياسي المتحزب وتقاليد العوام الراديكالية إلى إحراق اغلب الآراء الطرية والقابلة للنمو في منظومة ماركس الفلسفية على نار الالتهاب الثوري، وبالأخص في مجرى التحولات الدرامية الهائلة بعد موته. كما نراها على سبيل المثال لا الحصر في كتابات كاوتسكي ولوكسمبورغ في ألمانيا، وبليخانوف ولينين في روسيا، ولابريولا في ايطاليا وغيرها من المناطق الأوربية آنذاك. فقد جعلوا، وإن بمستويات ونوعيات مختلفة ومتباينة، من تصوراتهم عن الماركسية جوهر العقيدة العملية والأيديولوجية الثورية في القرن العشرين. الأمر الذي جعل من الماركسية عقيدة قاسية، تعمل بمقاييس "نحن" و"هم"، و"رفاقنا" و"أعداءنا" بوصفها الحالة "الطبيعية" لقداسة "التناقض" و"صراع الأضداد" و"الصراع الطبقي". من هنا ثنائيات الصراع الحادة في كل شيء. ومع كل نمو فيها كانت تنمو حراشف العداء والتخوين والتجريم. ومع كل تشدد فيها تصبح أشد تخريبا للعقل والضمير. بحيث يتحول تروتسكي وفكرته عن جوهر الماركسية باعتبارها "ثورة دائمة" إلى انتهازي وعميل ومجرم يجري تتبعه حتى المكسيك! (وهو يرفد هناك بحياة إمبراطورية!). ثم تتحول الستالينية إلى مجرد عبادة فرد يجّسد في ذاته الحزب والدولة والحقيقة والمستقبل. وتتحول كتاباته إلى أناجيل الماركسية السهلة! مع أن ستالين رجل أمي بمعايير الفكر. فهو أيضا لم يكمل المدرسة الابتدائية! ثم الخروشوفية بكل حرارتها الراديكالية التي جعلت من الستالينية جريمة،

أي من المقدس مدنسا! ثم يجري رميها بوصفها حماقة فلاحية! وهي عملية تتكامل مع مجرى الزمن لكي تتحول في نهاية المطاف إلى حلقات أحداها أضعف من الأخرى لتنتهي بالغورباتشوفية، بوصفها خروتشوفية "مجددة" مشهورة النتائج. وهي حالة يمكن رؤيتها في كل مكان مشابه للدول الاشتراكية جميعا، الغربية منها والشرقية، المتطورة والمتخلفة، المندثرة والباقية. والاستثناء الوحيد للتجربة الصينية. لكن التحول الصيني المعاصر هو تحول قومي خالص. وهذه قضية لا علاقة لها بالفكر بقدر ما لها علاقة بالتجربة السياسية للدولة والأمة الصينية وتراثها القومي.

لكن اغرب ما في المصير التاريخي لفكرة ماركس التاريخية وفلسفته التاريخية يقوم في بقاء وفعالية «ماركس الشاب» وضمور «الشيخ ماركس». وهي مفارقة غريبة. فقد كان «ماركس الشاب» يعمل من اجل «ماركس الشيخ». بينما تحول «الشيخ ماركس» إلى الشخصية الأشد فاعلية في تاريخ العالم الحديث. وبالمقابل يقي ماركس الشاب الأعمق بالنسبة للعقل والضمير. والسبب يكمن في أن «ماركس الشاب» كان ينتج بمعايير العلم الفلسفي الخالص والحدس الثقافي، بينما كان «الشيخ ماركس» يعمل بمعايير العقل العملي. من هنا تطويع نتاج الفكر والسباحة في تياره. وهو تيار لا يمكنه السير إلى ما لا نهاية بنفس عنفوانه وقوته الأولى لأنه أقرب ما يكون إلى سيل العرم، يبدأ بالمطر وينتهي بتخريب كل ما يقع أمامه. لأنه ينقل في مياهه المخبوطة بالحجارة والقذارة أيضا!

إن هذه النهاية المأساوية للماركسية، التي جرى تتويجها بانهيار «الاشتراكية السوفيتية» يعكس المسار الدرامي والمعقد لحياة ماركس وفكره، أي المسار المعقد لماركس المصطنع. وهي إشكالية بمعايير التاريخ السياسي، لكنها حقيقية ضمن سياق العلاقة المتنافرة أحيانا بين التاريخ الواقعي والمنطق.

القيمة النظرية والعملية لفلسفة التاريخ عند ماركس

إن القيمة التاريخية الكبرى لفلسفة ماركس تقوم بالذات في رؤيتها التاريخية. كما أن مأساة الماركسية والخاتمة الدرامية لماركس هي أيضا النتاج المباشر لفلسفته التاريخية. وفي هذا تكمن إشكالية الماركسية والمصير التاريخي لماركس. وليس مصادفة أن تتأثر كل فلسفات التاريخ الكبرى للقرن العشرين بفلسفته عن التاريخ. إذ لا يمكن على سبيل المثال لا الحصر، فهم كل البواعث الدفينة والعميقة لفلسفة ماكس فيبر التاريخية والاجتماعية بدون ماركس. إذ نعثر في رؤيتها التحليلية ومنطق تصنيفها لما يسمى بالتاريخ الظاهر والباطن ومفاهيم «العملية الاجتماعية» و»المسار الحضاري» و»حركة الثقافة»، أي كل المكونات الجوهرية لفلسفته التاريخية على هاجس ماركس الكامن والعنيف فيها. وينطبق هذا في الواقع على كل التيارات والمدارس الفلسفية النقدية المؤثرة للقرن العشرين.

إننا نقف هنا أمام حالة نموذجية لشروق الأيديولوجية وغروبها التاريخي. فكل «نمو» لها هو الوجه الآخر لضمورها في الفكر. الأمر الذي يجعل منها ممرا ومختبرا في الأغلب لصعود أكثر واشد الناس جهلا وتعصبا لكي يكون «منّظرا» جديدا فيها ولها ومنها! وليس مصادفة أن نرى مستوى التدهور المعرفي مع ظهور كل «جيل جديد» من أولئك القادة الجدد في ميدان الأيديولوجيا[1].

وإذا كان الانطباع العام عادة ما يربط ذلك بتجارب الدمج أو التذويب القسري لماركس في أيديولوجية الحزب والسلطة، فإن إشكالاته الحقيقية أعمق من ذلك وأكثر تعقيدا. بمعنى أنه نتاج تداخل معقد لسلطة

(1) إذ نلاحظ مع كل خطوة إلى الأمام رجوع قهقري في الفكر وتأسيسه. وقد بلغت هذه العملية ذروتها في ابتداع شعوب الجبال والوديان الغارقة في الجهل والتخلف «مفكريها» «المجددين» للماركسية!

الدولة وتقاليد الحزبية الضيقة من جهة، وعنف الأيديولوجية العملية، من جهة أخرى. وحالما يلتقيان، فإن قسوة التذويب والدمج «العقلاني» واللاعقلاني تصبح شيئا واحدا. وذلك لأنها إما تبرير وإما تأسيس أكثر حنكة لبلوغ الغاية والأهداف. وبما أن الأهداف جزء من رؤية أيديولوجية، أي جزمية و«واضحة» من هنا انكماشها الدائم ضد أي اعتراض وشكوك. بحيث يصبح الشك والاعتراض رديفا «للردة» و«الجبن» وما شابه ذلك، أي لكل الأشكال والصيغ الممكنة للاتهام والتجريم والتخوين. أما النتيجة فهي إغلاق كل أبواب الاحتمال بوصفها قلقا وشكوكا لا معنى لها ولا قيمة غير ثبط الإرادة وتهوين العزيمة. وهي حالة ليست غريبة ولا فريدة من نوعها. إذ يمكننا العثور عليها في كل المؤسسات المنغلقة بمعايير وقيم الأفكار «المتسامية» كما هو الحال في الكنيسة ومواقفها من الهرطقة، أو في الإسلام ومواقفه من الزندقة وغلق «باب الاجتهاد». أما الاجتهاد الممكن فهو مجرد تكرار واجترار.

مما سبق تتضح معالم ما يمكن دعوته بالعلاقة الخفية بين زمن الفكرة الأيديولوجية عند ماركس وتاريخ الفكرة الفلسفية. وإذا كان اضمحلال الثانية لصالح الأولى هي الصفة الغالبة على الماركسية وأثرها اللاحق، فلأنها ربطت، شأن كل الأفكار العقائدية العملية الكبرى، وارتبطت بالعوام. ليس ذلك فحسب، بل جعلت من العوام «طليعة» المستقبل. وفي هذا كان يكمن التناقض الخفي والمستفحل بالضرورة بين الفكرة الأيديولوجية والفكرة الفلسفية في الماركسية. أما النتيجة فقد كانت لصالح الأيديولوجية، التي جعلت من الماركسية شيوعية عملية. والشيوعية من حيث المبدأ والغاية هي نتاج تقاليد متراكمة للنزعة الراديكالية في مواقفها النقدية الحادة من واقع البؤس وبؤس الواقع.

الأمر الذي جعل من ماركس والماركسية غلافا ظاهريا لأيديولوجية

ثورية شيوعية. وليس ذلك غريبا بالنسبة لتاريخ العقائد الكبرى، بل يمكن القول، أنه يلازمها بالضرورة. إذ إننا نستطيع أن نعثر على مئة مسيح لا علاقة له بحقيقة المسيح الأولى والروحية. والشيء نفسه يمكن قوله عن محمد وكل الشخصيات التي ذابت عقائدها في وجدان العوام. وهذه قضية معقدة ومثيرة في الوقت نفسه، لكنها من ميدان آخر. وماركس هو الآخر كان شخصية كبرى. والشخصيات الكبرى تعاني دوما في ميدان التاريخ من إمكانية الانشطار إلى شخصيات عديدة غير متناهية، وإلى نماذج وشخصيات ومناهج ورؤى وفِرق ومِلَل ونِحَل وأحزاب وطوائف، بل وقوميات أيضا! وهي ظاهرة على قدر ما في الشخصية من تأثير وأقدار تلازمها. وماركس من بين تلك الشخصيات التي أقلقت وألهمت العالم على امتداد قرن من الزمن، بحيث دخل اشد الأدغال عتمة و»أنار» لها الطريق عبر شكلها المثير في اللينينية. فقد لعبت اللينينية دورها هائلا في جعل ماركس إلها، ومن الماركسية عقيدة القرن العشرين الثورية. ولولاها لما كان لماركس أثر يتعدى المحاضرات الضرورية في تاريخ الفلسفة والاقتصاد. ويحتمل أن يكون ذلك أفضل لماركس وحشمته وأثره بالنسبة للعقل والضمير الإنساني من أن يتحول مرة أخرى إلى مصدر لإغراء وإغواء «اليسار» العربي من مهاترات «المفكرين الماركسيين» الذين أصيب العالم العربي المعاصر منهم بالتخمة وأتخموه بسفاهات الأمور!

فقد كانت صعوبة رؤية الفكرة الفلسفية لماركس تقوم بسبب الطابع الأيديولوجي الذي كان يغلب على مواقفه وليس بسبب موقفه أو رؤيته للظواهر. فقد كان العمل والفعل بالنسبة لماركس يشكل على الدوام أولية كبرى. وقد كان ماركس وحدة مرنة لكنها ثابتة بين الفيلسوف السابح في عالم الفكرة المجردة والأيدلوجي العملي والمباشر. ومن ثم فإننا نستطيع التمييز بين ماركس الفيلسوف وماركس السياسي الأيديولوجي. إلا انه

تمييز وتفرقة لا محل لها في حقيقة ماركس. وذلك لأن ماركس الأيديولوجي هو مجرد استظهار حياتي عملي فردي وشخصي لحصيلة تصوراته الفلسفية. والاختلاف بينهما أمر طبيعي. وهو خلاف كان يدركه ماركس لكنه كان مضطرا للقبول به بوصفه الصيغة المعقولة للبحث عن تناسب ممكن بين استنتاجات العقل النظري وتطبيقه العملي في ميدان الحياة السياسية، المتقلبة والمتغيرة. كما انه أمر جلي حالما نتتبعه في جميع استنتاجاته السياسية تجاه مختلف القضايا الكبرى مثل الموقف من الاشتراكية والشيوعية، والدولة، والثورة، والسلطة السياسية، والعنف، والحزب السياسي، وكثير غيرها. بمعنى تحولها مع مرور الزمن من اجتهاد يتصف بقدر كبير من المعاناة النظرية إلى عقائد أيديولوجية سياسية صلبة. لكنها مواقف كانت تعتمد من حيث تأسيسها النظري على ثبات فلسفي نسبي ترسخ في ذهن ماركس منذ وقت مبكر. وهي أيضا حالة طبيعية بالنسبة للإبداع الفلسفي الكبير والأصيل. فهو يظهر كالبرق في إحدى مراحل الحدس النظري الأول. ويأخذ بالبروز والتكامل في مجرى الصيرورة الحياتية للمفكر كما لو انه القدر الكامن في كينونته الروحية. ولا يمكن حل هذه القضية بالسهولة التي تميز تفكير الأحزاب (الشيوعية وذهنيتها البسيطة). فالحتمية التي كان ماركس يخطط لها بوصفها جزء من مغامرة التاريخ الإنساني ليست اقل درامية مما في مساعي العقل المطلق الهيغيلي من مرور متعذب في دهاليز التاريخ الواقعي والبحث النظري. لكنها تتحول بيسر وسهولة إلى حتمية جميلة بمعايير الأيديولوجية الحزبية. وذلك لأن الأحزاب بحاجة إلى غناء وفرح بها في ذلك زمن الجفاف والطوفان. فهو الأسلوب الوحيد القادر على دفع الجسد صوب تضحيات جديدة من اجل الاستمتاع بلذة الشهادة، أي بلذة القرابين البشرية البدائية.

غير أن هذه النتيجة كانت تكمن، أو أن لها بعض أصولها وجذورها

في الأبعاد الأيديولوجية للماركسية. فقد كانت برامج الحركة الاشتراكية الديمقراطية للقرن التاسع عشر، التي وضعها ماركس في عدد كبير من المقالات وبالأخص في (نقد برنامج غوته)، الصيغة الظاهرية أو العملية للأثر الهائل الذي تركه (البيان الشيوعي) بما في ذلك على نفسية وذهنية ماركس. كما كانت آراءه من حيث بواعثها وغايتها محكومة بمشروع الرؤية التاريخية والأيديولوجية المستقبلية (الاشتراكية). فقد كان الهم الأكبر والقلق الفاعل في انتقاده المنطقي العلمي (الاقتصادي) وهمومه الوجدانية (الاجتماعية والإنسانية) تعمل باتجاه دفع استنتاجاته النظرية صوب تمثّلها العملي السياسي، وصوب تجسيدها المحتمل بمشاريع البدائل المستقبل. لقد أراد شيوعية المستقبل والتاريخ «الحقيقي»، من هنا محاصرة الأيدولوجيا إياه بقيودها التاريخية. وهنا كان يكمن سرّ الخلل.

لقد اندفع ماركس بقوة «الديالكتيك الثوري» صوب ديالكتيك الروح الاجتماعي الأخلاقي، من هنا توارث أو استنساخ بل تناسخ النقد الفلسفي الأولي للاغتراب في نقد كل الأشكال المحتملة له. وحالما نقله إلى ميدان التاريخ الواقعي، فإنه وقف أمام نظام العلاقات الرأسمالية بوصفها المرحلة التاريخية الكبرى للتقدم التاريخي. لكنها مرحلة عابرة، بوصفها جزء من تاريخ عالمي لا ينتهي ولا يتناهى إلا ضمن ملكوت الحرية. وعندما يجري تأمل هذه الفكرة ضمن تقاليد الفكر الفلسفي الألماني، فإنها كانت تحتوي في أعماقها على أبعاد غير متناهية، قد تكون ثنائية «ما قبل التاريخ الحقيقي» و»التاريخ الحقيقي» الصيغة الأكثر غلوا لها. أما في الواقع فإنه لا غلو فيها. وذلك لأن هذه الثنائية في الفكرة التاريخية لماركس مبنية ليس على أساس ميتافيزيقية الرؤية الحادة في موقفها من تناقضات الوجود ووحدتها في التاريخ، بقدر ما أنها مبنية على أساس اليقين المتجدد والمتعمق والتام بزوال كل ما يمكنه أن يعيق ملكوت الحرية المقبلة. إنه أراد شأن هيغل، ملكوت

عالمي للحرية المتكاملة في نظام أمثل وأرقى ولكن في ميدان التحرر من اغتراب الوجود الإنساني في الأشياء والعلاقات المفروضة عليه. وبالتالي، فإن القيمة الجديدة التي أدخلها ماركس في عرين العقل الهيغيلي تقوم في كونه لم ينظر إلى اغتراب العقل في التاريخ واسترجاعه لذاته بوصفها العملية الضرورية لتذليل إشكالية الأشياء في ذاتها، بل نقلها، إن أمكن القول، من حالة الانتظار إلى حالة النظر النقدي الاجتماعي. ومن ثم جعلها جزء من «النشاط الواعي» المتمثل في طبقة وطليعة. لقد أراد أن يكون برميثيوس الفكرة الفلسفية العملية دون أن يقع في حالة العذاب المتألم بين آلهة صنعت كل شيء ولا تعلم لماذا، وبين «ملاك» يدرك خطورة انتهاكه لمجرى التاريخ «المنطقي»، بينما يعتبرها الوسيلة الوحيدة والضرورية لبلوغ التحرر الفعلي.

غير أن هذه الفكرة الفلسفية التي سيجري ابتذالها لاحقا بمعايير الأيديولوجية العملية للأحزاب الشيوعية، كانت تحتوي في أعمق أعماقها على صدى الرغبة العارمة لفكرة الإرادة والحتمية على استرجاع غير واع لما كان الفلاسفة القدماء يدعونه بقوة النفس الغضبية، أي الغريزة البدائية للوجود البشري. فقد كان ماركس يرغب بتسليم الفكرة إلى أياد قوية. إنه كان بحاجة إلى مسكها بالأيدي من اجل تقديمها إلى بروليتاريا المدن. وسوف يدفعها لينين لاحقا صوب الفلاحين، بينما سيدفعها آخرون أبعد إلى أعماق الأدغال الثورية و لاحقا إلى الجبال. الأمر الذي أحكم بالضرورة انتشار الصيغة الأيديولوجية وانتصارها وهيمنتها بين الرعاع والعوام وهزيمتها الساحقة في ميدان الفكر الفلسفي. بل احتقارها اللاحق وبالأخص بين أيديولوجي الماركسية، بحيث تصبح كلمة المثقف سبة وشتيمة، بينما يصبح الفكر خادما، وفي أفضل الأحوال حزبيا. وهو أردأ أنواع الفكر وأسخفه. بل أنه ليس فكرا ولا ثقافة بل سفاهة جهلة وأنصاف متعلمين.

أدت هذه العملية إلى تعرية الماركسية وتدمير كل كينونتها الفلسفية

لصالح لباسها الأيديولوجي المبرقع من قطعان العوام والفلاحين وحثالة المدن! واتخذت في العالم العربي إحدى الصيغ المشوهة للوعي الذاتي. لقد تحولت في بداية الأمر إلى أحد مصادر «الإيمان» ولاحقا إلى أحد أشكال الطغيان الفكري الجامد. وذلك لأن بداية انتشارها كان اقرب إلى حالة الإيمان الأجوف بالأفكار قبل تفحصها النقدي. الأمر الذي يشير إلى تغلغل أنساق الجهل والعبودية فيها. ثم تحولت لاحقا بهيئتها المشار إليها أعلاه إلى عنصر جوهري في الذهنية السياسية الحزبية ونفسية الطوائف. بحيث جعل من الذهنية السياسية الأيديولوجية ونفسية الإيمان كلا واحدا. مع ما ترتب عليه من حالة غريبة ألا وهي تحول رجال الأحزاب إلى رجال فكر ونظر، والأحزاب إلى هيئات مقررة للصواب والخطء، والخير والشر، والجميل والقبيح. بل تحولت الأحزاب إلى منتج «لأصحاب الفكر» و«منظري الأيديولوجية». بينما تحول القادة الجدد من أنصاف المتعلمين والجهلة إلى فيصل حاكم في رؤية الماضي والحاضر والمستقبل.

خاتمة

كل ذلك يكشف عن أن آراء ماركس بعد أن تحولت إلى «ماركسية» تعرضت إلى نفس المصير الحتمي الذي تتعرض له الأفكار الكبرى حالما توضع فكرة البدائل في مشاريع أيديولوجية عملية. بعبارة أخرى، إن تحويل ماركس إلى «نبي» ومؤلفاته واجتهاده النظري إلى «كتب مقدسة» قد أدى إلى نفي الروح النقدي لماركس. مع ما ترتب عليه بالضرورة من جعله جزء من ماركسية الدولة ومساعيها لتدعيم النظام والسلطة. وهي عملية يرافقها بالضرورة جعل مهمة التبرير والتأويل المتحزب لماركس «ماركسية رسمية»، بوصفه المصير الذي دفع ماركس ثمنه، بمعنى جعله جزء مطواعا ومتطوعا بدون إرادته في خدمة مصالح النخبة المترقية من حضيض الحثالة الاجتماعية إلى هرم الارستقراطية «الثورية». والشيء نفسه يمكن قوله عن

مجرى تحوله إلى أيقونة الأحزاب الشيوعية ومختلف تيارات اليسار، الذي أدى إلى تبسيطه وابتذاله من اجل جعله مقبولا. لكنها في الوقت نفسه عملية طبيعية، ترافق بالضرورة انتقال الأفكار العملية الكبرى إلى ميدان العوام. فالأغلبية المطلقة من أتباع اليسار «الكادحين» تحتوي على فئات يصعب تحديدها بمعايير العلم، ويسهل توظيفها بمعايير الأيديولوجيا، من هنا فهمها لماركس بمعايير الشعارات الرنانة. ومن ثم تغيب وتتلاشى وتضمحل حقيقة ماركس بالنسبة للأغلبية المطلقة، وتبرز وتتوهج وتنتعش صورته الأيديولوجية السياسية والحزبية المتوافقة مع ذوق العوام. وليس مصادفة أن لا يقرأ الشيوعيون ماركس، وبالأخص «قادة» الأحزاب منهم!

لا تخلو هذه العملية المعقدة من دراما التاريخ و»مكر الله» و»العقل المطلق». بمعنى أنها تحتوي بقدر واحد على ما في نزوع الفكر العملي صوب الجماهير من أقطاب متناقضة ترتوي من رحيق الفكرة الإنسانية الساعية صوب الحرية والنظام الأمثل من جهة، وتتعطش في مجرى سقيها لجفاف العقول النظرية من مخزونها المحدود من جهة أخرى. فالنظريات الكبرى عادة ما تعاني من نقص جوهري بمعايير التاريخ، ومنطقي بمعايير الحقيقة. وذلك بسبب مساعيها الذاتية للتعميم النظري. وهو «نقص» ضروري أيضا لأنه جزء من صيرورة الوجود والعدم الكبرى. وضمن هذه الرؤية يمكننا القول، بأن ما جرى من تصنيع للماركسية، أو لماركسيات متنوعة ومختلفة ومتباينة ومتناقضة ومتصارعة هو نتاج لا علاقة لماركس به. بمعنى أنه جزء من صيرورة الوجود الجديد لماركس معين وانعدام آخر. وهذا بدوره ليس إلا الحالة المرافقة لكل تأويل متجدد (بغض النظر عن مستواه ودقته وقدرته على الاستجابة لما يسمى بمتطلبات العصر). وعادة ما تلازم هذه الحالة مسار الفكر والتاريخ الواقعي بقدر واحد. من هنا طابعها الدرامي بمعايير النظرية والتطبيق، والتاريخ والفكر، والواقع والبدائل.

مما سبق نستطيع القول، بأن ماركسية ما بعد ماركس من الناحية المجردة هي «ماركسية» إضافية، أي «مصطنعة». غير أن ذلك لا يلغي كونها جزء من رصيد الماركسية بوصفها تيارا عاما أو تيارات متنوعة واجتهادات هي جزء من تقاليد ومصير العقائد الكبرى ومدارسها النظرية. تماما كما أن التشيع والتسنن، والخوارج والمرجئة، والمعتزلة والأشاعرة، والحنبلية وإخوان الصفا، والغزالي وابن عربي وما شابه ذلك هي نماذج «إسلامية» إضافية، أي «مصطنعة» رغم كونها جزء من التيار العام للإسلام وتقاليده. وينطبق هذا على كل شروق وغروب التيارات العقائدية الكبرى. وإذا كان الخلاف جليا، على الأقل من حيث الظاهر بين بقاء و»حياة» الأديان واندثار و»موت» المدارس الفكرية الكبرى، فإن سببه لا يكمن في صواب الأولى وخطأ الثانية. بل على العكس تماما! أو على الأقل أن جذور هذا الاختلاف تكمن في أن حياة الأديان من «حياة» العوام، أي الأغلبية المحنطة والعائمة في زمن الوجود وفضاء التاريخ الروحي للعقائد، على خلاف المدارس الفكرية الكبرى التي لا يعني «موتها» سوى حياتها المتجددة في اجتهاد العقل النظري والعملي الدائم. بمعنى أنها الممثل والمتمثل الأكبر لحقائق الوجود بوصفه صيرورة أبدية للوجود والعدم.

وليس مصادفة أن يتحول ماركس الواحد بمعايير الحياة الشخصية والحياتية إلى أنواع وشخصيات عديدة. والسبب لا يقوم فقط في أن تاريخه الشخصي هو تقلب وتنوع واختلاف متراكم في مجرى البحث عن وحدة نظرية منهجية تطابقت في مجرى تكاملها الذاتي مع منظومته الفلسفية بوصفها منظومة تاريخية عن الإنسان والمجتمع والدولة والفكر، بل وكذلك بسبب انغلاق المسار التاريخي للشخصية والفكرة على ذاتها أمام التاريخ اللاحق. وذلك لأن التاريخ «اللاحق» هو «معاصرة». من هنا تأثيرها المباشر وغير المباشر حتى على اشد المحاولات صرامة في رؤيتها التاريخية للماضي. بعبارة

أخرى، إن المعاصرة عادة ما تبعد اشد الأفكار واقعية وموضوعية وعلمية عن الماضي حتى حالما تجعل منه موضوع تأملاتها النظرية ومادة تصنيعها العملي.

فالمعاصرة هي بمعنى ما طفو على الماضي. وفي هذا فضيلتها أيضا. كما أنها حالة وجودية ومعرفية بقدر واحد. من هنا لم يكن «تنوع ماركس» حالة غريبة. على العكس أنها تعكس المسار الطبيعي لتاريخ الفكر والعقائد الكبرى. من هنا بروز ماركس المعقد والصعب والفيلسوف والعالم، وماركس العادي والبسيط والنبي العملي. كما تظهر مختلف الصور المعقولة بمعايير التأويل عن ماركس الاقتصادي، وماركس السياسي، وماركس الفيلسوف، وماركس الأيديولوجي، وماركس المناهض للأيديولوجية، وماركس الإنساني، وماركس الطبقي، وماركس النقدي، وماركس السلفي، وماركس الثوري، وماركس المعتدل. وأن يجري وضع الخط بين هذه المكونات بما في ذلك بمعايير الزمن وابتداع الصورة الخلابة في الوقت نفسه عن ماركس الشاب وماركس الشيخ. مع أنها وحدة واحدة لا يمكن تجزئتها بمعايير الوجود الشخصي وتكامله الذاتي وصيرورة منظومته الفكرية. لكن مفارقة هذه الثنائيات الملهمة للجدل العقائدي تقوم في التهامها لاجتهاد ماركس عبر تحويله إلى جهاد أيديولوجي لم يبق من ماركس غير تأويلات لا تحصى جعلت من الممكن تحويل ماركس إلى صبية مرمية على قارعة الطريق يمكن لكل عابر سبيل ولص مغامر من الاستيلاء عليه واغتصابها.

*** *** ***

دانيليفسكي – فلسفة الفكرة التاريخية الثقافية

المأثرة التاريخية لفكرة دانيليفسكي السلافية

يبدأ دانيليفسكي في الفصل الثاني من كتابه (روسيا وأوربا)، أي في البداية النظرية للكتاب بعبارة أحد الأوربيين الذين خاطبه بما يلي:«انظر إلى الخارطة! هل يمكننا يا ترى أن نشعر بالأمان والاطمئنان مما تشكله روسيا من قوة ضاغطة علينا بحجمها كما لو أنها سحابة فوق رؤوسنا أو كابوس رهيب يجثم علينا؟». وينتهي كتابه بأبيات شعرية من احدى قصائد خومياكوف، التي تصور النهر الفائض وزرقة السماء الصافية والمروج الخضراء وهرولة الناس العطشى، أي الصورة المثالية والحالمة عن الدور التاريخي الثقافي والروحي لروسيا ممثلة الأرثوذوكسية الصادقة و«روما الثالثة» أو فاتيكان الروح النصراني الخالص في سعيه لخلاص البشرية عبر تحويل مجرى روافدها في الصيرورة الثقافية الروحية الجديدة.

غير أن دانيليفسكي حوّل هذه الصورة البلاغية والرمزية وحصرها ضمن مهمة التجميع الثقافي السياسي للشعوب السلافية حول بؤرتها الروسية، بوصفها القوة الصاعدة تاريخيا والمؤهلة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا لتأمين الاستقلال الفعلي للجميع في وحدة سلافية متماسكة. ومن خلالها صنع التوازن الضروري سواء في مواجهتها للغرب الأوربي الجرماني- الرومي (اللاتيني) أو توازنها الداخلي.

لقد اكتشف دانيليفسكي ما يمكن دعوته بالحلم التاريخي والمستقبلي لروسيا والعالم السلافي. انه اكتشف إحدى الحقائق الجوهرية في مجرى

التطور التاريخي للأمم وحضاراتها من خلال المعرفة العلمية بالظواهر الطبيعية الحية، والمعاينة والمعايشة والدراية السياسية، والحدس المعرفي «لقوانين» الصيرورة التاريخية عما اسماه بالنمط التاريخي الثقافي، أي الحضارة وثقافتها. ولا يغير من هذه الحقيقة شيئا كونه لم يكن واسع المعرفة المعمقة بتاريخ الحضارات وثقافتها.

كان دانيليفسكي واضحا وبسيطا وعميقا بقدر واحد. فمعارفه في مجال التاريخ الثقافي للحضارات والأمم محدودة ومحصورة أساسا بالتاريخ الروسي والسلافي العام وأوربا. بينما العوالم الأخرى كانت أقرب ما تكون إلى صدى الأنغام النائية. من هنا نرى دقة ما يقوله عن العالم الروسي والسلافي والأوربي، لكننا لا نعثر على أي شيئ جدي وعميق عن الأنماط التاريخية الثقافية التي يضعها في قائمة الحضارات الكبرى (الصينية والهندية والمصرية والبابلية والعبرية والفارسية واليونانية والرومية والعربية)[1]، على خلاف ما سنراه لاحقا عند شبنغلر رغم ضعف وعدم دقة الكثير من مقارناته واستنتاجاته ورموزه الثقافية، أو عند توينبي. الأمر الذي يشير إلى انه أدرجها ضمن ما هو سائد آنذاك من معرفة عامة وأولية في الثقافة

(1) لا توجد في الواقع حضارة عبرية. بل يمكننا الحديث عن ثقافة عبرية يهودية فقط. بمعنى أنها جزئية وضيقة ومحدودة المجالات والميادين. فالحضارة من وجهة نظري تنشأ فقط عند الأمم الكبرى وليس عند الأقوام الصغيرة، أو عند الأقوام «الصغيرة» التي تتحول في مجرى صيرورة الدولة إلى قوة إمبراطورية بالمعنى الدولتي والسياسي والعسكري والثقافي، أي حالما يتحول القوم «الصغير» إلى بؤرة الوجود الإمبراطوري الكبير. ويستحيل بلوغ ذلك من دون تأسيس وتحقيق مرجعيات ثقافية متسامية وبمبادئ عملية فعالة ومشتركة للجميع. بينما العبرية لا تتمتع بهذا الصفات جميعها. إنها قومية إثنية دينية ضيقة. إنها لم تصنع أمبراطورية، ولا أمة قومية ولا أمة ثقافية، بل قومية اثنية دينية. من هنا محدودية مرجعياتها الثقافية بوصفها نمطا قوميا إثنيا صرف معزولا ذاتيا ومحاصرا خارجيا. والشيئ الوحيد الذي أعطى لها قيمة بالمعنى الثقافي هو انتصار وانتشار النصرانية العالمي. وبدونها كان يمكن أن تضمحل وتتلاشى، أو أن تبقى محلية شأن المئات أمثالها أو حتى من هو أكبر منها بما لا يقاس.

الأوربية والروسية أيضا عن هذه الحضارات.

وفيما لو جرى إهمال الأبعاد الدينية واللاهوتية في هذه المواقف، فإن مضمونها التاريخي الفعلي يقوم في الجهود النظرية لدانيليفسكي لكي تكون مطابقة مع حقيقة المسار العام والخاص للتاريخ الروسي، بوصفه جنين الفتوة الصاعدة للروح السلافي الخالص. بمعنى لعب الدور الذي مثلته العروبة الثقافية في جمع الشعوب والأقوام والأمم الإسلامية. وبغض النظر عن الفارق الجوهري بين جمع قبائل وأقوام من أرومة واحدة، وبين ما قام به العرب من تنشيط الكينونة الثقافية للجميع في كائن إسلامي موحد. بحيث تحول إبداع أقوامه وشعوبه وأممه إلى روافد صبت في بحرها الثقافي الهائج بقدر، والساكن بقدر[1].

إن المأثرة التاريخية والنظرية والسياسية لدانيليفسكي تقوم في تحويله أوهام التيار السلافي والقومي الروسي إلى أحلام اليقظة السياسية. كما انه جعل من التيار السلافي الإثني والهلامي تيارا سلافيا سياسيا ثقافيا. واستطاع تحويل العقيدة الدينية الأيديولوجية إلى عقيدة ثقافية سياسية. ومن ثم نقل التبشيرية الدينية الكاثوليكية – الارثوذكسية – البيزنطية وشعارها «موسكو روما الثالثة» إلى تبشيرية سياسية إثنية ثقافية شعارها «موسكو مركز الإتحاد السلافي» وليس العالمي. ووضع لهذا التحول الكبير والجوهري في الوعي السياسي الروسي ووعيه الذاتي أساسه الفلسفي في فكرة النمط التاريخي الثقافي.

(1) إن شيئا من هذا لم يحدث. بل على العكس كما نرى ملامحه الآن. لكن روسيا كانت تفوز دوما حالما تفكر بمنطق الرؤية الثقافية السياسية بتجريدها وتخليصها من الأبعاد الدينية (الارثوذوكسية) والإثنية (السلافية).

فلسفة النمط التاريخي الثقافي

تعادل فكرة النمط التاريخي الثقافي معنى الرؤية الفلسفية للتاريخ الثقافي والسياسي للأمم في بناء حضاراتها الخاصة. كما أنها مبنية على أساس تأمل التجربة التاريخية السياسية والثقافية لروسيا. ومن خلالها حاول رؤية الاحتمال الواقعي والممكن في بناء هذا النمط بالشكل الذي يدرج فيه كل أقوام العالم السلافي. وقد حدد دانيليفسكي نفسه هذه المهمة من خلال ربط الاستنتاجات العامة أو قوانين التطور التاريخي الناشئة عن تعميم ظواهرها، وفقاً للأنماط التاريخية الثقافية. بمعنى، إن هذه الأنماط وكلّ منها لحاله تشكل مضمون الرؤية العامة والخاصة للتاريخ القومي وفي نفس الوقت هي مرجعية للنظر والعمل. وحصر دانيليفسكي هذه القوانين بخمسة هي على التوالي من حيث التصنيف والأولوية.

القانون الأول ويؤكد على صيرورة الدولة القومية ووحدتها السياسية والإثنية، والتي تعادل بالمعنى التاريخي الخروج من مرحلة الطفولة. وكتب بهذا الصدد يقول بأن أية مجاميع قبلية أو عائلة من الشعوب تتميز بلغة واحدة أو مجموعة من اللغات المتقاربة، يمكنها أن تكوّن نمطا تاريخيا ثقافيًا متميزًا، خصوصا إذا كانت من حيث أجنتها الروحية قادرة على التطور التاريخي والخروج من مرحلة الطفولة.

القانون الثاني: ويؤكد على ضرورة الاستقلال السياسي. وحدد ذلك بفكرة تقول، بأنه لكي تنشأ وتتطور حضارة متميزة لنمط تاريخي ثقافي، فمن الضروري أن تتمتع الشعوب التي تنتمي لهذه الحضارة بالاستقلال السياسي.

القانون الثالث: إن بداية الوجود الحضاري (الدولتي والسياسي واستكماله الثقافي) لا يمكنها أن تكون نسخة أو نقل تقليدي صرف لمن سبقها أو يعاصرها. وحسب عبارته، ينبغي أن يكون لها طابعها الذاتي

والتلقائي الخاص. وإن البدايات المميزة لحضارة من نمط تاريخي ثقافي خاص لا يمكن نقلها إلى شعوب أخرى. وذلك لأن كل نمط منها هو نتاج نفسه، لكنه يتأثر بهذا القدر أو ذاك بالحضارات الغريبة عليه سواء السابقة منها أو المعاصرة لوجوده.

القانون الرابع: إن الحضارة الخاصة لكل نمط تاريخي ثقافي لا تبلغ غايتها وتكاملها ما لم تشكل اتحادا فدراليا لمكوناتها. فالحضارة الخاصة بكل نمط تاريخي ثقافي، كما يقول دانيليفسكي، لا تبلغ حالة الامتلاء والتنوع والغنى من حيث مكوناتها الإثنية إلا حالما تشكل اتحادًا (فيدراليا) أو نظامًا سياسيًا للدولة يحتوي على كيانات سياسية كانت تتمتع بقدر تام من الاستقلال. ذلك يعني إن الثقافة أو الحضارة بالنسبة له هي نتاج مكون امبراطوري كبير. وإن هذا القانون أقرب ما يكون إلى فكرة سياسية عملية ومستقبلية تتعلق بمشروع بناء الحضارة الخاصة أكثر مما هو قانونا بالمعنى الدقيق للكلمة.

القانون الخامس: ويقول، بأن المسار الحضاري للأمم هو مسار طبيعي. البداية طويلة ومعقدة بينما النهاية مثمرة وسريعة. فمسار التطور الملازم للأنماط التاريخية الثقافية، كما يقول دانيليفسكي، يشبه تطور النباتات المثمرة المعمرّة، التي عادة ما تكون فترة نموها طويلة جدا، بينما فترة الإزهار والإثمار قصيرة نسبيا وتستنفد حيويتها مرة واحدة وإلى الأبد.

وإذا كان القانونان الأول والثاني (صيرورة الدولة القومية ووحدتها السياسية والإثنية، وضرورة الاستقلال السياسي) لا يتطلبان تفسيرات كبيرة، كما يقول دانيليفسكي، فلأنه لا مجال للشك فيهما. ومن بين الأنماط التاريخية الثقافية العشرة، التي يشكل تطورها مضمون التاريخ العالمي، حسب نظرته، ثلاثة منها تنتمي إلى قبائل السلالة أو العرق السامي. وكل فرع منها يتميز بإحدى اللغات الثلاث للمجموعة السامية وهي كل من

الكلدانية والعبرية والعربية[1]، ولكل منها حضارته المتميزة. بينما تنقسم مجموعة اللغات الآرية، كما هو معروف، إلى سبع عائلات لغوية رئيسية وهي كل من السنسكريتية، والإيرانية، والهيلينية، واللاتينية، والكلتية، والجرمانية، والسلافية. ومن بين هذه العائلات السبع هناك خمس منها من كانت لها أنماط تاريخية ثقافية ومن ثم حضارتها الخاصة، وهي كل من الهندية والفارسية واليونانية والرومية (الإيطالية) والجرمانية. أما الكلتيون فإنهم الوحيدون الذين لم يصنعوا كيانا مستقلا. وذلك بسبب اختلاطهم مع العناصر المتحللة للحضارة الرومية والجرمانية. حيث تحولت إلى جزء أو إلى مواد إثنية في مكونات النمط التاريخي الثقافي الجرماني الرومي.

إن تاريخ نشوء وتطور واستتباب النمط التاريخي الثقافي (الحضارة) يتوقف على قاعدته الأولية ألا وهي صيرورة الدولة القومية ووحدتها السياسية والإثنية وضرورة الاستقلال السياسي. كل ذلك يبرهن على استحالة قيام حضارة وتطورها بدون استقلال سياسي. وإذا كان بإمكان الحضارة أن تعيش بدون هذا الاستقلال، فإن ذلك لن يحدث إلا لفترة محدودة كما جرى ذلك بالنسبة لليونان. ومع ذلك فهي مجرد ظاهرة استثنائية في كل المسار التاريخي. والسبب القائم وراء ذلك هو هيمنة النظام العبودي، الذي أعاق تطور الأفراد. وخارج اطار السلالات السامية والآرية، استطاعت السلالة الحامية (المصرية) والصينية تأسيس أنماط تاريخية ثقافية لها أصالتها

(1) يعكس هذا التصنيف ما هو مشهور في تقاليد التاريخ والثقافة الأوربية وتصنيفها للحضارات والأمم. والقضية هنا ليس فقط في خطأ مبدأ التقسيم الآري السامي الحامي. مع انه يحتوي على بعد ثقافي صحيح نسبيا في حال الإبقاء عليه ضمن سياق التقسيم اللغوي، ولكن بعد إزالة المضمون الديني اللاهوتي الخرافي. إن عدم دقة ارجاع الثقافة العربية إلى فكرة السامية يقوم اولا وقبل كل شيئ في أن المقصود بها هنا هو الحضارة العربية الإسلامية. وهي حضارة لا علاقة لها بالسامية، وذلك لأنها من حيث مبادئها وعقيدتها الثقافية والكونية تقع خارج اطر التقسيم الإثني الضيق. والأهم من ذلك إنها تحتوي في مجرى صيرورتها وإبداعها الثقافي على مشاركة واشتراك مختلف الشعوب والأقوام التي تنتمي إلى «الآريين» و»الحاميين» أيضا.

الخاصة، كما يقول دانيليفسكي.

إن هذه الأحكام الدقيقة من حيث مضمونها تكشف أيضا عن أن دانيليفسكي لم يتحرر من أثر التقسيمات الأوربية للغات وأشكالها الدينية المستقاة من التوراة. رغم انتقاده العميق بل والمرير لمناهج الفكرة الأوربية. لاسيما وانه تقسيم أسطوري وديني من حيث مقوماته. ومن ثم يتعارض من حيث الجوهر مع ما سعى إليه من تقييم رفيع لكل من الحضارة الصينية والمصرية. بينما يعادل معنى حام والحامية في الديانة اليهودية والنصرانية المأخوذة منها، المعنى السلبي التام.

وما عدا ذلك لم تستطع أي من القبائل والشعوب الأخرى إرساء أسس حضارات أصلية. ولكل منها اسبابه الخاصة. لكنها تشترك في عدم استطاعتها الانتقال الفعلي إلى عالم الحضارة كما هو الحال بالنسبة للكلتيين والفنلنديين، والعرق الأسود (الإفريقي) وكذلك المغول والأتراك. ولكل منهم سببه الخاص الذي أعاق إمكانية الانتقال من حالة الوحشية والبداوة إلى حالة الحضارة. فبعضها لم تتكامل صيرورته السياسية المستقلة، وبعضها بقي بحالة المادة الإثنية، وآخرون بقوا ضمن حالة الاستعداد على لعب دور العناصر التاريخية المدمرة.

أما القانون الثالث للتطور التاريخي الثقافي والقائل، بأن بداية الوجود الحضاري لا يمكنه أن يكون نسخة أو نقل تقليدي صرف لمن سبقه أو يعاصره. وبالتالي، يتطلب المزيد من الدراسة والتوضيح التفصيلي، كما يقول دانيليفسكي. والسبب الأساسي لذلك يقوم في قلة المعلومات الدقيقة التي بحوزتنا عن الأنماط التاريخية الثقافية لكل من مصر والصين والهند وإيران وآشور وبابل. وبالتالي يصعب الكشف عن الأحداث ونقدها انطلاقا من تاريخ هذه الحضارات نفسها. لكن النتائج التي أدى إليها هذا التاريخ تؤكد مضمون القانون الثالث. بمعنى، إن كل منهم هو كيان ثقافي مستقل

وقائم بحد ذاته. إذ لا نعثر على شعب غير الشعب المصري من يدين بالثقافة المصرية. بينما اقتصرت الحضارة الهندية على الشعوب الناطقة باللغات ذات الجذور السنسكريتية. في حين يعود الفينيقيون والقرطاجيون إلى النمط الثقافي السامي القديم. فقد كان الفينيقيون ينتمون إلى نفس الجذر البابلي، بينما كانت قرطاجة مستعمرة فينيقية. في حين لم تنقل قرطاجة حضارتها إلى الأفارقة. أما الحضارة الصينية فشائعة بين الصينيين واليابانيين فقط. أما العبرانيون اليهود فلم ينقلوا ثقافتهم إلى أي من الأمم التي أحاطت بهم أو ممن عاشوا معهم في نفس الوقت. وطبق دانيليفسكي هذا الموقف التحليلي النقدي على البقية الباقية من الحضارات التاريخية من اجل كشف مضمون هذا القانون.

ومع ذلك يكشف الواقع والتاريخ عن أن خطط نشر الحضارة (الإغريقية) غير قابلة للتطبيق مقارنة بخطط الغزو التي نجحت لبعض الوقت. ونفس الشيء يمكن قوله عن الحضارة اللاتينية. ففيها أيضا نلاحظ فشل النقل لأنه لم يؤدي إلى شيئ باستثناء العقم. بينما نحصل على نتائج معاكسة تماما حينما بقت المبادئ الرومانية الأصيلة. أما الولاء لبدايات نظام الدولة القومية فقد جعل من روما أقوى سلطة سياسية من كل ما كان موجودًا.

وهنا يظهر السؤال المتعلق بماهية ونوعية الانتقال الحضاري أو مستوى ونوعية تأثيره، وهل أن نتاج الثقافات التاريخية معزولة بشكل تام بحيث ينفي أية إمكانية للتأثير المتبادل. ومن ثم هل يعني ذلك بأن الأنماط التاريخية الثقافية محكوم عليها دوما بالانعزال والغربة؟ وقد كانت اجابة دانيليفسكي بالسلب. فالحضارات المتتالية لها افضلية على الحضارات المنعزلة. ولكن ما هو الأسلوب الذي يجري من خلاله استخلاف الأنماط التاريخية الثقافية؟ إن إجابة دانيليفسكي على هذا السؤال تقوم في توكيدها على أن التاريخ

يبرهن على أن الحضارة لا تنتقل من نمط تاريخي ثقافي إلى آخر. غير إن ذلك لا ينفي التأثير المتبادل بين الحضارات. ومع ذلك يبقى هذا التأثير جزئيا. ومن ثم لا يرتقي إلى مصاف الانتقال الثقافي. وللانتقال مستويات ونماذج، أولها الانتقال عبر الاستعمار التام كما كان الحال بالنسبة للفينيقيين بنقل حضارتهم إلى قرطاجة، والإغريق إلى إيطاليا وصقلية، وبريطانيا إلى أمريكا الشمالية وأستراليا. وإذا كان بالإمكان تصور حضارة إنسانية عالمية في مكان وزمان ما فمن الواضح أن من مصلحتها استخدام طريقة للانتشار بالشكل الذي يقضي على الشعوب الأخرى، باستثناء أولئك الذين طوروا هذه الحضارة الإنسانية العالمية. أما الشكل الآخر من أشكال انتشار الحضارة فهو التطعيم، الذي عادة ما يجري من خلاله فهم انتشار الحضارة. فقد كانت الإسكندرية، كما يقول دانيليفسكي، مثل قطعة يونانية أو ثقب على شجرة مصرية. أما الحصيلة التي يمكن التوصل إليها فتقوم في أن التطعيم لا ينفع المطَّعم لا بالمعنى الفسلجي ولا بالمعنى التاريخي الثقافي. غير أن دانيليفسكي كان في الوقت نفسه إلى جانب إمكانية الاستفادة من استنتاجات وأساليب العلوم الطبيعية وتحسين الصناعة وتطوير الفنون. وما عدا ذلك فلا يصلح للتطبيق العملي من معارف وتجارب الآخرين. والسبب يكمن في أن حلول الحضارات الواقعية والفعلية لمشاكلها الفكرية والروحية والاجتماعية وأمثالها تبقى جزءا من تجاربها الخاصة. بمعنى أن هذه الحلول لا تصلح للآخرين لأنها من أصل آخر. ومن ثم لها حدودها. وهي حدود تكمن في القانون الخامس، الذي بلوره دانيليفسكي، عن أن لكل حضارة أمدها الخاص. ومن ثم فهي عرضة للزوال بحكم الضرورة. فهي تشبه النتاج الطبيعي لوجود الأحياء. إنها تمر بمرحلة طويلة من الصيرورة لكي تتكامل وتكون مستعدة للإنتاج والإثمار. وهذه الحالة الأخيرة هي مرحلة نهايتها المبدعة. وبمعايير الزمن هي أقصر من زمن الصيرورة الأولية. وهي المرحلة التي تكشف عما في هذه النمط التاريخي الثقافي من خصوصية تجد

انعكاسها في كافة ميادين الإبداع المادي والروحي. ففيها يظهر، كما يقول دانيليفسكي، نشاطها الروحي بشكل جلي في جميع المجالات التي تستجيب لما في طبيعتها، ليس فقط تجاه العلوم والفنون بل وتجاه التنفيذ العملي لمثلهم العليا عن الحقيقة، والحرية، ونظام الحياة الاجتماعية، والرفاهية الشخصية وما إلى ذلك. وشأن كل حالة من هذا القبيل، فإن النهاية الحتمية تقوم في جفاف النشاط المبدع لهذا النمط الثقافي أو الحضارة. وليس المقصود بالجفاف هنا سوى الحالة التي يقف أمامها الإبداع التاريخي باعتبار أن ما جرى بلوغه هو الغاية القصوى، أو أن ما توصلوا إليه لا يخلو من تناقضات لا تحصى شأن كل ما هو عند الآخرين. وبغض النظر عن كل ما يمكن بلورته بين أتباع هذا النمط من تفسير وتأويل لما جرى، فإن النهاية هي هي: الاندثار من مسرح التاريخ. وسواء جرى ذلك بفعل أسباب داخلية أو قوة خارجية، فإن النتيجة الجلية تقوم في أن شعوب هذا النمط التاريخي الثقافي تعود مرة أخرى إلى الشكل الإثنوغرافي البدائي للحياة، والذي يمكن أن تنشأ منه حياة تاريخية جديدة. بمعنى التحلل والاندثار في صيرورة التاريخ الثقافي.

فبلوغ الكمال في هذا النمط التاريخي الثقافي أو ذاك عادة ما يتجسد في نمط ثقافي غالب، مثل النمط الجمالي والفلسفي عند اليونان، أو الصناعي عند الصينيين، أو الديني عند الساميين وما شابه ذلك[1]. بمعنى أن انتهاء الإبداع التاريخي للنمط الثقافي المعين، ومن ثم تحلل ما فيه، عادة ما يشكل نقطة الانطلاق سواء المدركة بمعايير التجارب الموازية أو الرؤية الحسية المباشرة،

(1) نعثر في هذا التصنيف على صدى المواقف الأوربية الأولية عن تقسيم ذهنية الشعوب والأمم أو بصورة عامة بين الشرق والغرب، بحيث جعلوا من الشرق عالم الدين والخرافة وما شابه ذلك. ولاحقا يجري تخصيصها بعالم «الساميين»، أي أنهم يمثلون الفكرة الدينية والوعي الديني، وانه ابداعهم الوحيد في معارضة العلم والمنطق المميز لأوربا، وما شابه ذلك من أحكام ساذجة وسطحية ولا تخلو من غباء متبجح بخرافاته.

أو بفعل الإبداع الذاتي الخالص. وذلك، لأن حركة التقدم إلى الأمام في حياة البشرية، كما يقول دانيليفسكي، لا تتوقف. إذ حالما يجري بلوغ الكمال في مجال معين، حينذاك تبدأ حركة المسار الثقافي في طريق آخر. وعادة ما يلازم ذلك دخول سمات ذهنية وعقلية ومشاعر وإرادة أخرى في ميدان النشاط، والتي لا تمتلكها إلا شعوب من نمط تاريخي ثقافي آخر. والمقصود بذلك، حسب دانيليفسكي، إن التقدم لا يجري في اتجاه واحد، وإلا لتوقف بعد فترة بالضرورة. بل المقصود هو الانطلاق من حصيلة النشاط التاريخي للبشرية ككل صوب اتجاهات أخرى. ووضع هذه الحصيلة في استنتاج يقول، بأنه لا يمكن لأية حضارة أن تفتخر بأنها تمثل ذروة النمو والتطور في جميع الجوانب مقارنة بمن سبقها أو بمن يعاصرها. ففكرة الجمال عند الإغريق قد بلغت ذروة الكمال، في حين لم تنتج الحضارة الأوروبية الحديثة شيئا يمكنه التفوق على الإغريق بهذا الصدد. بينما سارت شعوب النمط الثقافي الأوروبي باتجاه الدراسة التحليلية للطبيعة، واستطاعوا إرساء العلوم الإيجابية بشكل لم تستطعه أية حضارة أخرى سابقة. ومع ذلك، ليس المقصود من وراء ذلك القول، بأن المواهب الروحية للشعوب عادة ما تتمثل بجانب واحد فقط. كما لا يعني ذلك إن كل منها يحقق جانبا واحدا فقط في الحياة مثل القول، بأن الإغريق كانوا يمارسون الأناقة والجمال، وإن الأوروبيون لديهم العلوم الدقيقة فقط. إن الحديث هنا يشير فقط إلى ما هو جوهري وأولي وخاص في الإبداع التاريخي لهذا النمط الثقافي أو ذاك. وهو مرتبط بخصوصية البداية الأولية أو حصيلة المبادئ الأولية المتراكمة في وعيها وشخصيتها، والتي تصنع لاحقا نمطها الثقافي الخاص[1]. فالانتقال من الحالة الإثنوغرافية إلى الدولة، ومن الدولة إلى الحالة الحضارية أو الثقافية يحدث بأثر دفعة أو

(1) لقد بلورت الثقافة العربية الإسلامية هذا الموقف المنهجي من الشعوب والأمم وإبداعها الثقافي، عندما تكلمت عن فضائل الأمم وتمايزها في الإبداع، بوصفه تعبيرا أيضا عن نمط ذهنيتها الخاصة.

سلسلة من الدوافع الخارجية التي تستثير وتحفز نشاط البشر باتجاه معين، كما يقول دانيليفسكي. فقد شكل غزو هيراقليدس بداية تشكيل الدول اليونانية. أما التعرف على الحكمة الشرقية وانتهاء بالحروب مع الفرس فقد أدى إلى استثارة روح الشعب صوب دخول اليونان في مرحلة الحضارة. ونفس الشيء بالنسبة لروما. إننا لا نعرف الأسس الأولية للدول الإيطالية القديمة وصراعها المتبادل، وكذلك كيفية هيمنة الأرستقراطية على الفئات الشعبية التي أدت إلى سيطرة روما. إلا أن الحروب البونيقية والتعرف على اليونان قد استثارا الروح الشعبية ومن ثم دفعها صوب عالم الحضارة[1]. أما

(1) الحروب البونيقية هي سلسلة الحروب الثلاث التي دارت بين قرطاجة وروما. والاسم مأخوذ من اللفظ الرومي لقرطاجة (بونيقي). وقد كانت هذه الحروب الدامية والعنيفة، والتي جرى تأويل مسارها ونتائجها التاريخية بأشكال مختلفة ومتنوعة. لكنها كانت تجري اساسا من اجل الهيمنة في حوض البحر المتوسط. فقد كان البحر المتوسط البحيرة التي تشكلت وتراكمت فيها وحولها مسار دول الحضارات الكبرى. بدأ من مصر وفارس وسوريا (الكنعانية) ومصر واليونان وقرطاجة وروما. لقد كانت الحروب بينها جزء من هذا المسار المعقد والمرتبط بالدولة ومساعيها للهيمنة آنذاك بوصفه احد الشروط الأساسية للحصول على الثروة والازدهار المادي والمعنوي. وقد كانت الحروب البونيقية تتمثل ما يمكن دعوته بتقاليد الصراع بين شمال وجنوب البحر المتوسط. وهي حروب كانت تسعى للهيمنة ومن خلالها أو معها للتوحيد السياسي والثقافي. وقد كانت الحروب دولا. وبغض النظر عن الاختلاف بين نماذجها الكبرى، وبالأخص غزوة الكسندر المقدوني للجنوب، وهانيبعل للشمال، وروما للجنوب، ولاحقا العرب المسلمون للشمال، تسير ضمن نفس السياق، مع الفارق الجوهري بين غايات كل منهم. لكنها جميعا كانت تسعى إلى غاية واحدة وهي الاستيلاء وفرض نمطها الثقافي. وهو صراع قطعه العرب المسلمون بصورة نهائية من خلال ارجاع الأقوام الشمالية إلى مناطقها الأصلية والبقاء فيها وضمنها. وقد تكررت محاولات لاحقة لعل الحروب الصليبية والغزو الأوربي الكولونيالي، التي انتهت في نهاية المطاف بإرجاع الأقوام الأوربية إلى مناطقها الأصلية وجرى تثبيت الوجود والحدود احالية للعالم العربي، أو الجنوب المتوسطي ضمن حدوده وكيانه التام الثابت. ولعل الثغرة الوحيدة التي جرى اختراقها هو تصنيع وغرس الكيان اليهودي الصهيوني في فلسطين. وهو أيضا حالة طارئة وعابرة بالضرورة. بمعنى حتمية إرجاع فلسطين إلى كينونة العالم العربي ووجوده التاريخي والمستقبلي. وهذه نهاية ونتيجة لا مفر منها.

اصطدام الشعوب الجرمانية بروما فقد أدى إلى خروج الجرمان من الحالة الإثنوغرافية. وما قبل ذلك يمكن قوله عن بابل وآشور وفينيقيا وغيرها. وهذه بدورها عملية معقدة وشائكة ومتداخلة تحتوي على حالات التقدم والانتكاس والرجوع من جديد. وتأخذ ازمان مختلفة. إضافة لذلك ليس جميع الأنماط الثقافية تمكنت من المرور عبر جميع مراحل هذا التطور. إذ يحدث أن تتعرض للتدمير من قبل عواصف خارجية أو بسبب قلة المخزون الاحتياطي الذي جرى جمعه بحيث يجعله ليس كافيا للنمو الكامل.

وقد توصل دانيليفسكي بأثر هذه القوانين وجوهريتها بالنسبة لنشوء وتطور وزوال الأنماط التاريخية الثقافية، إلى أن تطور البشرية لم يستمر حتى الآن إلا من خلال الأنماط التاريخية الثقافية الأصيلة وبما يتوافق ويستجيب لمساعي التجمعات الكبرى. وأنها لا يمكن أن تجري بطريقة أخرى.

إن هذه الصيغة الحادة بل والحتمية التي تواجه صيرورة وتكون الأنماط التاريخية الثقافية (الحضارة) وزوالها، تحتوي في منظومة دانيليفسكي على بعد «متفائل» آخر يقوم في المعنى الذي ضمّنه في فكرته عن إمكانية واحتمال بل وحتمية صعود النمط التاريخي الثقافي السلافي بشكل عام والروسي بشكل خاص، في مواجهة النمط التاريخي الثقافي الأوربي (الرومي- الجرماني، أو اللاتيني - الجرماني) الآيل للزوال.

الأوهام الأيديولوجية واليقظة السياسية في وعي الذات الروسي

لقد جعل دانيليفسكي من هذه المواجهة الباطنية التي لابد منها ميدان وأسلوب تحويل أوهام التيار السلافي والقومي الروسي إلى أحلام اليقظة السياسية من خلال تفسير علاقة الوطني بالعالمي، والكشف عن طبيعة الخلاف الجوهري بين النمط الأوربي والروسي، والكشف عما اسماه بالأوربة أو «وباء التقليد الأوربي»، بوصفه مرض الحياة الروسية، ومن ثم

البرهنة على أن النمط التاريخي الثقافي الأوربي ليس له طابع عالمي، وأخيرا، إن النمط التاريخي الثقافي الأوربي عرضة للتحلل والفساد، وبالتالي انتهاء دوره الريادي على النطاق العالمي. ومن ثم لا قيمة له بالنسبة للبديل الروسي السلافي.

ففي معرض تحليله لعلاقة الوطني أو القومي بالعالمي أو بالإنساني العام، انطلق دانيليفسكي، من أن ما يميز العبقرية العالمية هو تمتعها بقوة الروح والتحرر من قيود القومية والعمل من أجل الإنسانية ككل. غير أن ذلك لا يمكنه الحدوث خارج إطار الواقع الوطني أو القومي وضمن مسار التطور الذاتي للأنماط الثقافية. فالتطور الحضاري بحد ذاته غير ممكن دون مروره وانتقاله من العشوائية والحدود الوطنية إلى العالمية. من هنا كانت جدارة بطرس الأكبر، كما يقول دانيليفسكي، في إخراج روسيا من الحدود الوطنية وإدخالها في مجال الحرية الإنسانية، أو على الأقل انه دفعها بهذا الاتجاه. وترتب على ذلك صعود الفكرة الأوربية وأهميتها بل جوهريتها بالنسبة للوعي الروسي الآخذ بالبطرسية الخالصة. وقد تطورت هذه العقيدة وبلغت ذروتها في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر من جانب أتباع النزعة الأوربية والغرب. وقد كان ذلك نتيجة شبه محتومة بسبب كون أغلب المتعلمين والمثقفين الروس آنذاك ينتمون لهذا التيار. وفي مجال الفكر النظري والفلسفي والسياسي كانت مصادرهم كل من الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية. الأمر الذي أفقد هذا التيار الغربي للنزعة الوطنية والقومية، أو أنهما تحولا إلى كيانات ضعيفة وتابعة. ولم يجد دانيليفسكي غرابة في هذه النتيجة والواقع بالنسبة لأولئك الذين حصلوا على تعليمهم من مصادر أوربية فقط. بحيث اعتبروا أن كل ما انتجته الثقافة الأوربية (الجرمانية الرومية اللاتينية) يقف على النقيض من النزعة الوطنية الروسية. بل واعتبروا هذه النزعة ضيقة في كل شيئ وموقف. وقد دفعهم هذا التقليد وجعلهم يخلطون بين ما هو أوربي وعالمي. بمعنى إنهم ألبسوا

كل ما هو أوربي طابعا وغلافا عالميا. بينما كانت الثقافة الألمانية والفرنسية والإنجليزية وغيرها من الثقافات الأوربية قومية محض وضيقة أيضا. في حين أن معنى العالمية هو ما يتجاوز القومية الضيقة. ومع أن هذه الحقيقة جلية للعقل السليم والمنطق، إلا أن ذلك لم يمنعهم من مطابقة الأوربية مع العالمية[1].

لقد سعت الثقافة الأوربية القومية والقارية العامة إلى مطابقة كل ما تنتجه على انه عالمي بالضرورة. ولم تشذ، كما يقول دانيليفسكي، من هذا الموقف والأحكام حتى الاشتراكية في مساعيها لإيجاد أشكال مشتركة من الحياة الاجتماعية قادرة على إسعاد البشرية دون أن تأخذ بنظر الاعتبار التمايز في الزمان والمكان والحالة القومية. وضمن هذا السياق والاتجاه والمعنى والأسلوب ظهر المفهوم الأوربي للعالمية.

لكننا حالما نأخذ بتحليل التاريخ الأوربي، كما يقول دانيليفسكي، لمختلف أقوامه وشعوبه فإننا سوف نقف أمام توسيع مفرط لتجاربها الذاتية وإضفاء صفة العالمية عليها. فمفهوم العالمية أوسع من مفهوم القومية. بينما كل ما في الأوربية وشعوبها هو دعوة نفسية وقومية خالصة. فالتمايز بين القومي والعالمي كان وما يزال كما هو. بل حتى مفهوم العالمية هنا هو أقرب (بالمعنى الأوربي) إلى الفكرة القومية أو حتى القبلية. فمن حيث الجوهر،

(1) هذه فكرة سليمة من حيث طابعها النقدي، بمعنى أنها سليمة ضمن حدود الموقف النقدي لدانيليفسكي من نزعة التقليد الروسية آنذاك. فالمهمة الأساسية بالنسبة له كانت تقوم في تفتيت قيمة التقليد ومن ثم ضرورة إرجاع الثقافة والمثقف الروسي إلى عالمه الذاتي (القومي). لكنها ليست دقيقة في ما يخص الموقف من الانتاج القومي الألماني أو الإنجليزي أو الفرنسي، باعتباره انتاجا قوميا خالصا وضيقا. وذلك لأن الإنتاج القومي الخالص والرفيع، الذي يرتقي إلى مصاف «الصيغة الكلاسيكية» هو عالمي بالضرورة. من هنا فإن كل الإنتاج الأدبي والفلسفي والفني الروسي القومي الكلاسيكي هو عالمي أيضا. إذ لا يوجد إبداع عالمي صرف. إنه محدد دوما أما بالقومية أو «العالمية» الجزئية مثل إبداع الثقاة النصرانية والبوذية والإسلامية وأمثالها.

كما يعتقد دانيليفسكي، لا وجود لما يسمى بالعالمية. إذ لا توجد حضارة عالمية واحدة ولا يمكن أن توجد. لأنه أمر مستحيل. بمعنى انه لا يمكن أن توجد حضارة إنسانية كاملة يمكنها ضمّ الجميع إليها. إن هذه الحضارة الإنسانية الكاملة لا وجود لها لأنها مثالية وغير قابلة للتحقيق. لكنه مع ذلك يفسح المجال أمام الإقرار بهذا العنوان العام المجرد من خلال مفهوم الحضارة المثالية القابلة للتحقيق عبر التطور المتسق أو المشترك لجميع الأنماط التاريخية الثقافية.

إلا أن إشكالية القومي والعالمي تظل موجودة على الدوام في ما يخص المسار الطبيعي للأنماط التاريخية الثقافية. وذلك لأن الحضارة لا تنتقل من شعوب ذات نمط ثقافي معين إلى شعوب أخرى. وإذا كان هذا الشعب أو ذاك لأسباب خارجية أو داخلية غير قادر على تطوير حضارة متميزة وخاصة به فلا خيار أمامه سوى التحلل والتحول إلى مادة إثنوغرافية. وحددت هذه الرؤية ونسقها المنطقي الحكم التاريخي الثقافي تجاه علاقة النمط السلافي الثقافي الممكن مع نفسه ومع الأنماط الثقافية الأخرى (الأوربية بشكل خاص). لهذا اعتبر دانيليفسكي السلافية الرديف المعنوي للأوربية، والشعوب السلافية رديفا للشعوب الأوربية. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن السلافية هي مصطلح يماثل معنى الهيلبنية واللاتينية والأوربية. وهي نفس النمط التاريخي الثقافي. وبالتالي، فإن معنى روسيا والجمهورية التشيكية وصربيا وبلغاريا بالنسبة لمفهوم السلافية ينبغي أن يكون رديفا لمعنى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإسبانيا بالنسبة أوروبا. من هنا يمكن فهم رفعه لشعار الفكرة السلافية القائل، بأنه ينبغي أن تكون فكرة السلافية بالنسبة لجميع السلافيين من روس وتشيك وصرب وكرواتيين وسلوفينين وسلوفاكيين والبلغار بعد الله والكنيسة، أعلى من أية فكرة أخرى. بمعنى احتلالها الدرجة الثالثة في هرم المرجعية الكبرى (الله والكنيسة والسلافية)

أو أحد أضلاع المثلث الضروري للنمط التاريخي الثقافي السلافي. من هنا رفعه فكرة السلافية بوصفها مرجعية جوهرية إلى مصاف ما فوق العلم والحرية والتنوير وأي شيئ أرضي آخر، وذلك لأن أياً من هذه القيم والمفاهيم لا يمكن تحقيقه دون سلاف مستقلين بالمعنى الروحي والشعبي والسياسي.

أما السؤال المتعلق بماهية الحضارة السلافية الجديدة وما هي مبادئها مقارنة بالحضارة الأوروبية، فقد اجاب عليه دانيليفسكي كما يلي: لكل حضارة مسارها الخاص. وكل منها يطور نمط ثقافي معين مميز له. وبالتالي لا معنى لتكرار ما قام كل منها وانجزه. وهي فكرة توحي بتضمنها على فكرة الإبداع الجديد والمتجدد، التي نعثر على نموذجها أو نماذجها الأكثر رقيا في الثقافة الإسلامية حول ما دعته بفضائل الأمم في الإبداع. وهي فكرة أكثر دقة مما عند دانيليفسكي. إلا أن مأثرته دانيليفسكي هنا تقوم في بلورته إياها ضمن سياق تأسيس الهوية السلافية في مواجهة الهيمنة الأوربية الحديثة ونمطها الثقافي اللاتيني الجرماني.

وانطلق في تأسيس فكرته وموقفه هذا من أن تطور العلم الإيجابي، بوصفه احد أهم نتاج الحضارة الجرمانية الرومية، هو تمثيل خاص لهذا النمط التاريخي الثقافي الأوروبي، تماما كما كان الفن وفكرة الجمال هي الثمرة الأساسية للحضارة اليونانية، بينما كان القانون والتنظيم السياسي للدولة ثمرة الحضارة الرومية. لذلك من غير المعقول إطلاقاً أن يجري تطوير هذه الجوانب (أو استنساخها) من جانب النمط الثقافي السلافي. فالتقدم والتطور هو نتاج أسباب داخلية تجعل الأمم الجديدة التي لها ذهنيتها الخاصة الظهور بصورة مختلفة ومتميزة في المجال التاريخي، بمعنى تكوين نمطها الثقافي الخاص. لكن ذلك لا يعني أن النمط الجديد من الحضارة لا يمكنه النجاح في الحقول التي اجتازها الآخرين أو ممن سبقوه ويزامنه.

ومع ذلك لا ينبغي أن يكون هذا النوع من النشاط مهمته الرئيسية. إذ لكل دولة بعض فروع المعرفة، كما هو الحال بالنسبة لكل شيء آخر. وكما أن قدرات الشعوب مختلفة كما هو الحال بالنسبة للأفراد، لهذا يوجد أفراد مستعدون لعلم الرياضيات وآخرون لعلم الطبيعة وقسم ثالث لعلم اللغات وغيرهم لعلم التاريخ والعلوم الاجتماعية وهكذا دواليك. وعندما نتأمل إبداع الشعوب الداخلة ضمن النمط الثقافي الأوربي الحديث، فإننا نرى تباين شعوبها في الإبداع العلمي. فمن حيث القدرة على الرياضيات النظرية والتطبيقية، يحتل الفرنسيون المكانة الأولى. إذ بينهم نعثر على أكبر عدد من الرياضيين الكبار مقارنة بالدول الأوروبية الأخرى مجتمعة. ولعل شخصيات مثل باسكال وديكارت وكلارو ودالامبرت ومونجي ولابلاس وغيرهم مثالا على ذلك. بينما طورت ألمانيا في نشاطها العلمي صيغة أخرى. إنها قدمت كوكبة من علماء الرياضيات الكبار غير ان عددهم لا يتجاوز ثلاثة أو أربعة اشخاص وهم كل من لايبنتس وأويلر وغاوس. لكن ألمانيا مهيمنة أكثر في علم اللغة أو الفلسفة المقارنّة التي لا تستطيع فرنسا مقابلتها بهذا الصدد. وإن هذه الأسبقية التي لدى الألمان في هذا المجال لا يمكن تفسيره بأسباب عرضية.

كل ذلك أوصل دانيليفسكي إلى استنتاج دقيق يقول بوجود ثلاثة أسباب تدفع العلم، إلى جانب أسباب أخرى، بما يتوافق مع ختم القومية. وهذه الأسباب هي أولا كل من التفاضل من جانب مختلف الشعوب في مجال المعرفة وفروعها المختلفة؛ وثانيا تمايز الأقوام والأمم في قدراتها ونظراتها عن غيرها بحيث يجعلها تنظر إلى الواقع من وجهة نظرها الخاصة؛ وأخيرا إن امتزاج بعض الخصائص بين الشعوب والأقوام ليست عملية عشوائية. وفي حصيلتها تشكل ما نسميه بالشخصية الوطنية.

فقد فضل اليونانيون، علبى سبيل المثال، الطريقة الهندسية، بينما الهنود

بسبب خيالهم الخصب جعلهم يختلفون عن اهل اليونان بما في ذلك في الهندسة والرياضيات (مع انهما من أدق العلوم). إن خيال الهنود يجمع أغرب الصور الرائعة، ولكنه في الوقت نفسه أكثر غموضا. فاليونان يتميزون بالدقة واليقين الذي يوافق خيالهم. بينما لا نلاحظ ذلك عند الهنود في إبداعهم الفني ولا في البنية الميتافيزيقية للفلسفة الهندية، التي تتميز باستنتاجات جدلية جريئة بعيدة المدى. ويمكن التدليل على ذلك بنموذج آخر هو النموذج الإنجليزي. فالصراع والتنافس يشكلان أساس الشخصية القومية الإنجليزية. ووجد ذلك انعكاسه في إبداع ثلاثة شخصيات كبرى وضعوا ثلاثة تعاليم أو ثلاث نظريات في مجالات المعرفة المختلفة، وكلها مبنية على هذه الخاصية الأساسية للشخصية القومية الإنجليزية. ففي منتصف القرن السابع عشر، وضع الإنجليزي هوبز نظرية سياسية عن ظهور وتطور المجتمعات البشرية استنادا إلى فكرة حرب الكل ضد الكل أو حرب الجميع ضد الجميع. وفي نهاية القرن الثامن عشر، ابتدع آدم سميث نظرية اقتصادية مبنية على التنافس الحر بين كل من المنتجين والمستهلكين، ونظرية النضال والتنافس المستمر، التي تؤدي إلى الوئام الاقتصادي. وأخيراً وضع الإنجليزي داروين نظرية الصراع من أجل الوجود في مجال علم وظائف الأعضاء، والتي يجب أن تشرح أصل الأنواع الحيوانية والنباتية وتنتج الوئام البيولوجي. ولهذه النظريات الثلاث مصير مختلف. فنظرية هوبز منسية تماما. بينما نمت نظرية سميث إلى علم كامل للاقتصاد السياسي، مما جعل محتواه أكثر أهمية. بينما انتشرت نظرية داروين على نطاق واسع.

لقد أراد دانيليفسكي القول، بأن جميع هذه النظريات تشترك في نظرتها الأحادية الجانب وإفراطها الجزئي. من هنا استنتاجه بهذا الصدد والقائل، بأن دور كل من القوميات الأوربية الثلاث في الحركة العلمية العامة يتطابق تمامًا مع درجة الاختلاف في طابعها القومي. وبالتالي، فإذا كان للقومية

محلها بما في ذلك في العلوم الطبيعية، فما بالك من أثرها في العلوم الاجتماعية والمواقف والأحكام الثقافية؟ كل ذلك يكشف من وجهة نظره، عن الحقيقة القائلة، باستحالة نقل ثمار شعب إلى آخر وبالأخص حالما هم من أنماط ثقافية مختلفة. وهو استنتاج، كما يقول دانيليفسكي، لا ينفي ولا يقلل من كون الإنتاج العلمي هو ثروة البشرية جمعاء. غير أن تطورها يكشف عن أن تطوير العلوم بما في ذلك الطبيعية ليس أقل وطنية وقومية من الفن والحياة الشعبية. وهي حالة ونتيجة مرتبطة بطبيعة تطور وخصوصيات «النظام العقلي» للدول والأمم، أي كل ما وضعه في تفسيره عن المكونات الجوهرية لاختلاف الانماط الثقافية.

لقد توصل دانيليفسكي، إلى أن مسار التطور التاريخي للأمم يبرهن على أن الطابع القومي للعلوم يظهر ليس فقط في الجانب الذاتي (الشخصي) ولكن أيضًا بالمعنى الموضوعي. من هنا إمكانية الاستنتاج القائل، بأن العلم يمكن أن يكون قومياً. لكن طابعه القومي يختلف من قومية لأخرى. وإذ كان الطابع القومي أقل ظهورا في العلوم الطبيعية، فإنه يتوقف في العلوم الاجتماعية على النظام العقلي (التربوي) الخاص لكل دولة ولكل نمط من أنماط التاريخ الثقافي. وإذا كان الطابع الأكثر وطنية يقوم في إنجاح العلوم الاجتماعية القادرة على إنماء الدولة والأمة، فإن غايتها تقوم في أن تكون وطنية. وينطبق هذا بالطبع على علوم اللغة. إذ لم يسبق لأحد أن جادل بأن قواعد اللغة الألمانية واجبة أيضا بالنسبة للغة الروسية.

لقد دفعت هذه النتائج التي توصل إليها دانيليفسكي في موقفه من إشكالية الوطني والعالمي بالنسبة للتطور الثقافي والأصالة الحضارية إلى أن يقف أمام السؤال الجوهري بالنسبة لروسيا ألا وهو هل أن روسيا دولة أوربية، وهل أن كيانها الثقافي أوروبي أم لا؟ وللإجابة على هذا السؤال افترض دانيليفسكي، بأن الإجابة الحقيقية عليه تستلزم حل السؤال

الأساسي المتعلق بماهية أوربا نفسها، أي ما هو المقصود بأوربا. لاسيما وأن الإجابة عليه تجعل من الممكن بالنسبة لروسيا فهم ما إذا كانت أوروبا على صواب أم على خطأ في موقفها من روسيا، عندما تصفها بالكائن الغريب عنها.

انطلق دانيليفسكي في اجابته على هذا السؤال من سؤال أدق يتعلق بالماهية الجغرافية أولا لأوربا. فالشيء المتعارف عليه، والذي يعرفه كل تلميذ يقول، بأن أوربا هي أحد الأجزاء الخمسة من المعمورة. وعندما ظهر التقسيم الجغرافي الأول للعالم إلى ثلاثة أجزاء، فإن لهذا التقسيم كان معناه الخاص والمحدود آنذاك. فقد كان الفاصل بين القارات هو البحر. فما وقع إلى الشمال من البحر حصل على أسم أوروبا، وما وقع إلى الجنوب حصل على أسم أفريقيا. وما وقع إلى الشرق حصل على أسم آسيا.

وكانت كلمة «آسيا» تعود في الأصل إلى الإغريق، أي إلى وطنهم الأصلي الأول في البلاد الواقعة على السفح الشمالي من القوقاز، حيث تم تقييد بروميثيوس بالصخرة وفقا للأسطورة الإغريقية. وأسيا هو أسم لأم أو زوجة. من هنا تم نقل هذا الاسم من قبل المهاجرين إلى شبه الجزيرة، والمعروفة باسم آسيا الصغرى. ثم جرى اطلاقها على كامل العالم الواقع على شرق البحر الأبيض المتوسط. حينذاك أصبحت الخطوط العريضة للقارات معروفة جيدا. ومن ثم جرى تحديد الفاصل بين أفريقيا وأوروبا وآسيا. وبالتالي هل تنتمي روسيا إلى أوروبا ضمن هذا التفسير التاريخي الجغرافي؟ فمن الناحية الجغرافية أن جزءا من روسيا يقع ضمن أوربا بالصيغة المعروفة أو المشهورة أو المقرور بها، كما يقول دانيليفسكي. أما من حيث الجوهر فلا وجود لشيء أسمه أوروبا بالمعنى الدقيق للكلمة. فما هو موجود يمكننا أن نطلق عليه أسم شبه الجزيرة الغربية في آسيا. غير أن ذلك لا يعني أن كلمة «أوروبا» لا معنى محدد لها أو أنها مجرد صوت فارغ. إن معناها واضح

وجلي وقوي ولكن ليس بالمعنى الجغرافي بل بالمعنى الثقافي والتاريخي. إذ ليس للجغرافيا قيمة مهمة في مسألة الانتماء أو عدم الانتماء إلى أوروبا. وهنا يبرز السؤال أمام دنيليفسكي حول ماهية أوروبا بالمعنى الثقافي والتاريخي. وفي مجرى تحليله لمختلف جونب هذه القضية توصل إلى أن ماهيتها بالمعنى الحضاري يتطابق مع معنى الحضارة الجرمانية الرومية. ومن ثم، فإن أوروبا هي الحضارة الجرمانية الرومية نفسها. فالحضارة اليونانية لم تنمو على نفس التربة الأوروبية. لقد كان مجال الحضارات اليونانية والرومية مختلفًا. فقد ولد هوميروس الذي يعتبر «مرآة الكلّ اليوناني» على ساحل آسيا الصغرى لبحر إيجه. بمعنى انه من آسيا الصغرى، التي كانت المحور الرئيسي للحضارة الهيلينية. فهنا ظهر الشعر الملحمي لليونانيين وكذلك الفلسفة (طاليس)، والنحت، والتاريخ (هيرودوت)، والطب (أبقراط). ومنها انتقلوا إلى ساحل البحر المقابل. صحيح إن أثينا أصبحت المركز الرئيسي لهذه الحضارة لكنها تعرضت للتلاشي. وأعطت ثمارها مرة أخرى ليس في بلد أوروبي ولكن في الإسكندرية في مصر. وهكذا تجاوزت الثقافة الهيلينية القديمة في مجرى تطورها الأجزاء الثلاثة المعروفة في العالم: آسيا وأوروبا وأفريقيا. ومن ثم لم تكن حصرا على أوربا، بل ولم تنتمي إليها بالمعنى الدقيق للكلمة. فهي لم تبدأ ولم تنته هناك، كما يقول دانيليفسكي. وحسب رؤيته، فإن أوربا حصلت على المعنى والأهمية التي تستخدم بها الآن في مجرى تطور الحضارة اليونانية والرومانية. وهي حضارة حوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله.

كل ذلك حدد مضمون السؤال الأولي الذي وضعه دانيليفسكي، عما إذا كانت روسيا تنتمي إلى أوروبا بالمعنى المذكور أعلاه؟ وقد كانت اجابته بالنفي القاطع. إذ لم تتغذ روسيا من الجذور الأوربية، سواء كانت بهيئة عصائر مفيدة أو ضارة، ولم تتغذ من جذور الروح الجرماني. ولم تكن جزءا

من الإمبراطورية الرومية لشارلمان، ولم تكن جزءًا من الفيدرالية الثيوقراطية التي حلت محل ملكية شارلمان، ولم تكن مرتبطة بجسم واحد مشترك بها أو معها. بل أن تاريخ روسيا مستقل ولا علاقة له بالتاريخ الأوربي وإشكالاته وقضاياه وحلوله. إذ ليس فيها إشكاليات النظام الاقطاعي، ولم تمر بالإصلاح الديني، والكاثوليكية، ولم تحيا بالمثل العليا التي تجسّدت في الفن الجرماني الرومي. بعبارة أخرى، ليس في روسيا ما يمكنه أن يكون انتماءا جوهريا لأوربا بأي شكل كان من الأشكال. ومن ثم لا معنى للحديث عن طابعها الأوربي. إن روسيا ليست أوربية، بل هي كيان خاص قائم بذاته. والاستثناء الوحيد هو «للنبلاء الجدد»، أو الارستقراطية الروسية المقلدة للتقاليد الأوربية، والتي لا تعرف التواضع ولا الفخر النبيل. أما الناس الذين يفهمون كرامتهم فيبقون دوما ضمن حدودهم الخاصة، كما يقول دانيليفسكي. ويقصد بذلك عموم الشعب الروسي. أما من يقول، بأن روسيا لا تنتمي إلى أوروبا عن طريق الولادة، لكنها تنتمي إليها بموجب قانون التبني وذلك لأنها استوعبت ما طورته أوروبا. ومن ثم أصبحت (أو على الأقل ينبغي أن تصبح) مشاركا في إبداعها وانتصاراتها، فهو حكم لا معنى له من وجهة نظر دانيليفسكي. من هنا تشديده على أن روسيا قائمة بذاتها وهي نتاج تاريخها الخاص ولا وجود لأية مشاعر لأبوة أوروبا في علاقاتها مع روسيا وما شابه ذلك. بل ونراه يدفع هذه القضية صوب نهايتها المنطقية عندما اكد على أن جوهر القضية هنا لا يكمن في هذه الجانب، بل في ما إذا كان هذا التبني ممكنًا بحد ذاته. فمن المعروف أو المقرور به من الناحية العلمية والفلسفية، أن لكل شيء بداية ونهاية، كما يقول دانيليفسكي. وكل ما في الوجود عرضة للاستنزاف. وهذه هي الرؤية التاريخية التي تعتقدها الغالبية العظمى من الناس المتعلمين. وبالتالي لا معنى لعدم رؤية كون الحضارة الأوروبية هي أيضًا، مثلها مثل كل شيء آخر في العالم، عرضة للاستنزاف. إضافة لذلك، إن المعرفة التاريخية الدقيقة تبرهن على أن

الأشكال السياسية التي يطورها هذا الشعب أو ذاك هي مناسبة له فقط، أي لمن يبدعها. وأن عدم الاعتراف بذلك يجعل من «التقدم» بوصفه ظاهرة تاريخية، فكرة ونظرة غامضة. لقد أراد دانيليفسكي القول، بأن محاولة جعل الصيرورة والكينونة الروسية جزءا من التاريخ الأوربي أو صورة إضافية للنمط التاريخ الثقافي الأوربي، هو مجرد نتاج الغباء المميز لذوي العقول المستلبة والتقليدية. وأعتبر هذه الظاهرة شكلا من أشكال الأوبئة الثقافية. من هنا فكرته عما اطلق عليه عبارة «الأوربة هي مرض الحياة الروسية».

لقد وجد دانيليفسكي في نزعة التقليد الروسية لأوربا ومحاولة جعلها مثالا مطلقا وأن روسيا نفسها أوربية أو جزء منها، مجرد وهم لا علاقة له بالتاريخ والحقيقة، والأهم من ذلك لا علاقة له بالمستقبل، أي مستقبل الإبداع الذاتي لما اسماه بالنمط التاريخي الثقافي السلافي. فقد مرت أوربا بطريقها الخاص في كافة الميادين والمجالات. ومن ثم أبدعت نمطها التاريخي الثقافي الذي لا علاقة له بروسيا، كما أن لا علاقة لروسيا به عن قريب أو بعيد. الأمر الذي يضع مهمة تناول حقيقة التاريخ الروسي وآفاقه في مجال تأسيس نمطه الثقافي الخاص. وفيما لو نظرنا إلى الحياة الروسية، كما يقول دانيليفسكي، فإن الواقع الجلي فيها يكشف عن صحتها وعافيتها ليست على ما يرام. فصحتها غير صحيحة. لكنها مع ذلك لا تعاني من الأمراض العضوية المستعصية على العلاج، مثل مرض التحلل الإثنوغرافي. وفي الوقت نفسه، فإن روسيا مصابة بهوس يمكنه أن يكون قاتلا. فهو المرض الذي نرى مظاهره في شيخوخة الوجوه الشابة، والذي يهدد الكيان الروسي بأسوأ أنواع الموت ألا وهو الوجود العقيم والعديم الجدوى. وهي نتيجة لا يحتملها الواقع والتاريخ الروسي ولا يقبل بها. فقد تحمل الشعب الروسي في مراحل تطور الثلاث (بناء الدولة، وفقدان الحرية المدنية، وإصلاحات بطرس الأول) عذابات كبرى وهائلة. لكنها جرت كلها من اجل بناء

الدولة القوية وثباتها، كما يقول دانيليفسكي.

فمن حيث المقارنة التاريخية بين أوربا وروسيا نرى، بأن الحضارة الأوروبية أخذت تنحو منحى عمليا إلى حد كبير. ومن بين نتائج هذه الظاهرة هو تطبيق العديد من الاكتشافات والاختراعات العلمية في ميدان الصناعة ونظامها المدني. بينما كانت روسيا في بداية القرن الثامن عشر قد انتهت تقريبا من الصراع مع جيرانها الشرقيين. إذ أخذ الشعب الروسي، الذي أيقظته الأحداث تحت قيادة شخصيتين لا يمكن نسيانهما وهما كل من مينين[1] وخميلنيتسكي[2]، اللذين انتصرا على طبقة النبلاء البولنديين الذين غيروا مبادئ الشعب البولندي السلافية، والذين أرادوا أيضا إجبار الشعب الروسي على القيام بنفس الخيانة تجاه النفس، كما يقول دانيليفسكي. الأمر الذي جعل من تقوية الدولة الروسية عبر طريق الاقتراض من الكنوز

(1) كوزما مينيتش مينين (ت– 1616) إحدى الشخصيات الشعبية الروسية الكبرى التي جمعت حولها الشعب الروسي بمختلف فصائله في مجرى الصراع ضد الاحتلال البولندي للأراضي الروسية ومدينة موسكو. واستطاع مع الأمير بوجارسكي من تحرير موسكو عام 1612 ولاحقا الأراضي الروسية ككل. ويعتبران الممثلان الأكثر شعبية وعمقا في الوعي الروسي التاريخي. وأقيم لهما نصب تذكاري عام 1818 في الساحة الحمراء وتحته كتب «إلى المواطن مينين والأمير بوجارسكي، تقديرا من الشعب الروسي».

(2) بغدان ميخائيلوفيتش خميلنيتسكي. (1595–1657) احد الزعماء والقادة التاريخين للقوزاق. ولعب دورا مهما في توسيع وتثبيت الدولة القيصرية. انحدر من عائلة نبيلة. كان تاريخه الشخصي سلسلة من الحروب وقيادتها. وقع في الأسر التركي العثماني. واشترك في حروب عديدة. وأصبح قائدا لقوات القوزاق. ودخل في صراع وحروب ضد الكثير من الدول وبالأخص البولندية، بعد ان عمل في خدمتها في بداية الامر. وعمل خملنيتسكي على طلب المساعدة من مختلف الدول للحصول على استقلال في المناطق التي يحكمها (مما يسمى حاليا اوكراينا). واجرى مفاوضات بهذا الصدد مع الروس والبولنديين، بل وحتى مع السويديين، لكنها جميعا لم تؤدي آنذاك إلى نتيجة مرجوة. لكنه تعرض إلى هزائم لم يستطع ايقافها إلا بعد الاتفاق مع الدولة الروسية. حينذاك اقسم بالولاء للدولة الروسية بعد ان دخلت وقواته مدينة كييف. بمعنى إرجاع الأراضي الروسية السابقة إلى عهدة الدولة الروسية المركزية.

الثقافية المستخرجة من العلوم والصناعة الغربية مهمة ضرورية وأولية. فهو الاقتراض السريع الذي قامت به روسيا كي تتمكن بعد عملية تعليم طبيعية بطيئة قائمة على المبادئ الخاصة، من الاستقلال بنفسها، أي كل تلك العملية التي قام بها وقادها بطرس الأول. ولكن هل كان بطرس الأول يدرك بوضوح هذه الضرورة؟ فهو مثل معظم الشخصيات التاريخية العظيمة عادة ما تتصرف وفق خطة مدروسة بهدوء وبهوى وشغف عارم. فبعد أن عرف أوروبا وقع في غرامها. وأراد بكل الوسائل أن يجعل من روسيا دولة أوروبية. فحالما رأى بطرس الاول الثمار الأوربية وإيناعها، فإنه توصل إلى استنتاج يقول، بأن من الممكن نقل هذه الشجرة كما هي إلى الأراضي الروسية. واعتقد بأن من الممكن زرعها في الأراضي الروسية القاحلة آنذاك (بالمعنى الثقافي والقومي والاجتماعي).

إذ لم يأخذ بطرس الأول بعين الاعتبار الاختلافات في العمر، ولم يعتقد أن البريّة قد لا يكون لديها وقت للثورة. ولذلك أراد أن يقطعها من الجذر ويستبدل بها ما هو موجود. أما في الواقع، فإن هذه البدائل ممكنة التطبيق على الأجسام الميتة فقط، كما يقول دانيليفسكي. لقد كانت رؤيته بهذا الصدد تستند إلى فلسفته عن النمط التاريخي الثقافي وإمكانية نشوءه وتطوره وانتقاله. وهي رؤية لم يؤخذ بها في مجرى تطور الدولة الروسية بعد بطرس الأول. ووجد هذا الإهمال انعكاسه الكبير والهائل في التجربة السوفيتية التي جعلت من نموذج الغرب أولوية مطلقة ومثالا تاما في كل شيء. أما الخلاف الهائل معها لاحقا، فهو بأثر الأيديولوجية الطبقية، أي الموقف الاجتماعي وليس الثقافي الذي كان يحتل موضع الأولوية في منظومة دانيليفسكي الفكرية والتاريخية. بعبارة أخرى، لقد ظلت التقاليد البطرسية سارية المفعول في الوعي الروسي الثقافي بشكل عام والسياسي بشكل خاص. وفيما يخص الثمار وإمكانية استبدالها بما هو موجود في التربة الروسية، فمن

الممكن تذكر سياسة خروتشوف بزراعة نبات الذرة التي اتلفت لاحقا الزراعة السوفيتية. لقد كان دانيليفسكي يتحدث، بأثر رؤيته وثقافته العلمية الطبيعية، عبر مقارنة حية عما اسماه باستحالة انتاج ثقافة وحضارة خاصة من خلال نقلها وزراعتها في تربة ثقافية لها مسارها التاريخي الخاص. إذ اعتبرها سياسة عقيمة لا تدرك ولا تفهم حقائق الطبيعة والوجود التاريخي للأقوام والشعوب. وإذا كان فسادها جليا في مجال الزراعة العادية، فما بالك في مجال زرع الثقافة؟ من هنا استنتاج دانيليفسكي القائل، بأن الحياة التي تشكلت تحت تأثير المبدأ التربوي الذاتي الأصلي لا يمكنها قبول هذا النوع من التحولات، وذلك لأنها تؤدي إلى اصابته بالشلل.

إن المشكلة التاريخية الثقافية التي عانت منها روسيا بسبب سياسة بطرس الأول، كما يقول دانيليفسكي، تقوم في وقوعه في غرام لا يقاوم تجاه أوربا. وبأثره سعى لمعالجة روسيا بطريقتين متناقضتين ألا وهما الحب والكراهية بقدر واحد. لقد كان يحب روسيا ويكرهها في آن واحد. كان يكره البدايات الأولى للحياة الروسية سواء بسبب عيوبها أو مزاياها، لكنه لم يكرهها بكل روحه. من هنا ضرورة التمييز في أعماله بين جانبين الأول وتعلق بنشاطه في بناء الدولة ومنشآتها العسكرية والبحرية والإدارية والصناعية، والثاني نشاطه الإصلاحي المتعلق بالحياة والعادات والأعراف والمفاهيم التي حاول غرسها في تربة الشعب الروسي. وإذ كان عمله في الجانب الأول يستحق التقييم والتبجيل بما في ذلك تسخيره الناس جميعا من اجل الدولة، بحيث جعله ذلك يستحق بحق لقب العظيم، فإن نشاط النوع الثاني لم يكتف بإيذاء عميق لمستقبل روسيا، بل وجعل أعماله الخاصة عديمة الفائدة تمامًا. فالضرر الذي أحدثه ما زال ينخر في جسد الشعب الروسي. الأمر الذي أثار استنكار رعاياه، وأحرج ضمائرهم، وعقّد مهمته. بحيث يمكننا القول، بأنه هو نفسه قد تسبب بإضافة عقبات أمام نفسه

ومن ثم العمل المهموم من اجل تذليلها، كما يقول دانيليفسكي. مما أدى إلى استهلاك حصة كبيرة من الطاقة التي كان يمكن استخدامها بطريقة تؤتي بفوائد أكبر. إذ ما هي الحاجة إلى حلق اللحى، وإجبار الناس على اللباس الأوربي، والتدخين، وتشويه اللغة بحشر المفردات الأوربية، وإدخال العادات الأجنبية، وتغيير التقويم الزمني وكثير غيرها؟ ولماذا جرى وضع أشكال الحياة الأجنبية في مرتبة الشرف الأولى؟ والسؤال الذي يبرز هنا هو هل بإمكان كل هذه الأعمال أن تعزز الوعي العام؟ بالتأكيد كلا. أما القضية الأخرى فتقوم في أن عمل الدولة وحدها لا يمكنه تغطية كل شيء. لهذا كان من الضروري تطوير ما يمكنه أن يمنحها القوة القادرة على فعل كل شيء. انه التنوير. وقد كانت تلك مهمته الأساسية. ولكن كيف يمكن لهذا التنوير أن يقوم بمهمته في ظل تدمير الكينونة الروسية وخصوصيتها، كما يستفسر دانيليفسكي. وعلاوة على ذلك، لا يمكن فرض التنوير بالقوة. وعموما إن كل اصلاح وتجديد لا يمكنه النجاح بقوة خارجية أيا كان شكلها ومحتواها. بل من الضروري أن يجريا ذاتيا، أي من الداخل. وقد تكون هذه العملية ابطأ لكنها أمتن وأكثر أصالة وغنى. ولذلك كان كل من الانقلاب والحداثة اللذين قام بهما بطرس الأول، يجريان أولا بين صفوف الطبقات العليا من المجتمع. وشيئًا فشيئًا أخذ هذا التشويه يمس الحياة الروسية عبر انتشاره وتغلغله في أعمق أعماق الحياة الروسية وطبقاتها الدنيا. لقد تعامل بطرس مع كل ما هو روسي باحتقار وازدراء. لهذا جرى تشويه مفهوم الروسي الحقيقي بحيث لم يتخلص من هذه العلاقة والمواقف حتى في أفضل المراحل الإيجابية والكبرى في التاريخ الروسي. الأمر الذي يشير إلى ما يمكن دعوته بالمرض الأوربي أو الأوربة الغبية التي أصابت روسيا في مجرى ما يقارب القرن ونصف قرن من الزمن، كما يقول دانيليفسكي.

لقد أدى ذلك بنظره، إلى تشويه الحياة الوطنية واستبدالها بكل ما

هو أجنبي؛ واستعارة المؤسسات الأجنبية وزرعها في الأراضي الروسية، مع الاعتقاد بأن ما هو خير في مكان ما يجب أن يكون خيرا في كل مكان؛ الزركشة المفتعلة التي مست كافة أشكال الحياة الظاهرية للناس والمجتمع من ملابس وأجهزة وسلع منزلية ونمط الحياة وما شابه ذلك. بحيث وجد هذا التأثير طريقه إلى كل مجال من مجالات الحياة. كما وجد انعكاسه في الفن والموسيقى والهندسة المعمارية وغيرها من ميادين النشاط الإنساني. أما النتيجة الكبرى لكل ذلك فهي فقدان روسيا لهويتها الخاصة. في حين أن الأصالة السياسية والثقافية والصناعية والمثل العليا التي يجب أن يسعى إليها كل شعب تاريخي هي المقدمة الضرورية لتحقيق الأصالة في كل شيئ وكل إبداع. وإذا كان من الصعب أحيانا بلوغ ذلك، فإن الحد الأدنى الضروري هو حماية الاستقلال. أما الحفاظ على هذا النمط من الاستقلال بوسائل مصطنعة فهو ظاهرة محزنة. بينما كان بالإمكان التخلي عن كل ذلك فيما لو جرى الاحتفاظ بأشكال حياتنا الوطنية، كما يقول دانيليفسكي. فالسجاد في بلاد فارس ليس للرفاهية بقدر ما يعكس نمط حياتهم العادية. انه حاجة ضرورية للأغلبية. الأمر الذي يفسر بلوغ إنتاج السجاد حد الكمال، بحيث لا يحتاج إلى أية حماية لرعاية صناعته. وينطبق الشيء نفسه على الشالات الهندية، والأقمشة الحريرية الصينية والخزف. ونفس الشيء يمكن قوله عن الصناعات الروسية. ومن الممكن أن نأخذ على سبيل المثال انتاج السماور الروسي الذي جعل الحكومة الفرنسية تقوم بفرض قيود جمركية وقيود الاستيراد المختلفة عليه من اجل حماية منتجاتها[1]. كل ذلك يشير إلى أن الأصل أفضل من التقليد. بمعنى أن لخصوصية الحياة أثرها على نوعية الصناعة، ومن ثم التجارة. وحالما تفقد الصناعة شخصيتها الوطنية، فإنها تؤدي الى تشوهات مختلفة، إضافة إلى إنعدام وجود ما يمكن الدفاع عنه وحمايته ورعايته.

(1) السماور هو جهاز لتحضير الشاي والمشروبات الدافئة

وعندما وضع دانيليفسكي كامل استنتاجاته بهذا الصدد تجاه الإشكالية الواقعية للتقليد الأوربي في روسيا، فإنه توصل الى أن الشعب الروسي منقسم إلى طبقتين، تختلفان عن بعضهما البعض. الطبقات الاجتماعية الدنيا ظلت روسية الروح والشخصية، بينما تحولت الطبقة العليا إلى أوروبية المنزع. فالطبقات المتأوربة تأخذ كل ما هو أوربي. وتعتقد بأن كل ما هو جيد في الغرب جيد بالنسبة لروسيا. وبهذه الطريقة تم نقل العديد من الأنماط الأوربية في مختلف مفاصل الدولة والثقافة والحياة. بينما كشفت التجربة بشكل تام وواضح، بأن كل هذه الأشياء غير مقبولة. وإنها تجف وهي في المهد. الأمر الذي يجعلها تطالب بإمدادات مستمرة وجديدة. وفي الوقت نفسه تقول التجربة التاريخية للروس، بأن التغييرات في الحياة الاجتماعية العامة والحكومية النابعة من الاحتياجات الداخلية للشعب قد جرى قبولها بنجاح. ومن ثم، فإن أعظم الإصلاحات التاريخية التي جرى تطبيقها في روسيا والتي عادت عليها بفوائد جمة لم يجر إحداثها وفقًا لنموذج غربي. بل على العكس. لقد جرى تطبيقها وفقًا لخطة مميزة عززت رفاهية الناس وحريتهم. أما الصيغة المتطرفة والأكثر ضررا وضراوة من بين أولئك المتأوربين، فهي تلك التي تنظر إلى كافة مظاهر الحياة الداخلية والخارجية لروسيا من وجهة نظر أوربية. إذ تسعى هذه النظرة بكل الوسائل المتاحة أن تدرج وتدخل كل ظواهر الحياة الروسية تحت معايير الحياة الأوربية أما بصورة غير واعية بسبب استلابها أمام الفكر الأوربي، أو بوعي من أجل إعطاء هذه الظواهر هيئة التشريف والتكريم والتبجيل. ومنها يمكن أن نفهم خلوهم من كل هذه المظاهر في حال انعدام «شخصيتهم الأوربية»، كما يقول دانيليفسكي. ولعل أحد الأمثلة النموذجية بهذا الصدد هو الموقف من قضية القسطنطينية (اسطنبول). فأوربا تتهم الروس بسعيهم للهيمنة عليها. بينما نشعر نحن بالخجل من هذا الاتهام، كما لو انه بالفعل فعلاً سيئاً. فقد استولت إنجلترا على جميع المضايق البحرية في أغلب مناطوء العالم. بل

من غير المعروف لماذا استولوا على صخرة على الأراضي الإسبانية (جبل طارق) من اجل السيطرة على مدخل البحر الأبيض المتوسط. أما ما يتعلق بنا فيجري رفض حتى فرضية حقنا في الدخول الحر إلى منازلنا، دعك عن الالتزام الأخلاقي بإبعاد الأتراك عن الأراضي السلافية واليونانية. إن كل هذه الأمثلة مؤشر على أعراض المرض، الذي يمكن أن نطلق عليها تسمية ضعف الروح الوطنية في طبقات المجتمع الروسي الأكثر تعليمًا. وهي في الوقت نفسه السبب الجيني للمرض، والذي تنشأ منه وتدعمه باستمرار. إن هذا المرض يعوق بلوغ الأهداف الكبرى للشعب الروسي. كما يمكنه استنزاف ربيع الروح الوطنية، ويحرم الحياة التاريخية للشعب الروسي من القوة الحيوية الداخلية، بحيث يجعل من وجوده شيئا عديم الجدوى والفائدة. أما الاستنتاج النهائي الذي توصل إليه دانيليفسكي في مجرى دراسته وتحليله ونقده لمرض التقليد أو مرض الأوربة الروسية، فيقوم في إقراره، بأن كل ما هو خال من المحتوى الذاتي لا يتعدى كونه قمامة سوف يجري جمعها ووضعها في نيران الحساب التاريخي.

لقد أدى هذا الإستنتاج الفكري والثقافي العميق الذي توصل إليه دانيليفسكي إلى وضع ونقد السؤال الأعم والأعمق في الوقت نفسه عما إذا كانت الحضارة الأوروبية متطابقة مع الحضارة العالمية أو الإنسانية العامة؟ أي عما إذا كانت الحضارة الأوربية تتطابق مع مفهوم وفكرة العالمية والإنسانية العامة.

إن الوعي الأوربي، كما يقول دانيليفسكي، ينطلق من مقدمات ترتقي عنده إلى مصاف البديهة التاريخية والثقافية. وهذه المقدمات هي كل من تصوير الشرق والغرب على أنهما نقيضان وقطبان؛ وأن الأوربي الغربي هو قطب التقدم والتطور والتقدم، بينما الشرق (آسيا) هو قطب الركود والغباء؛ وأن الغرب محبوب والشرق مكروه؛ وأن الفكرة الأوربية تنطلق من أنها

الكلّ والمطلق والحقيقة والجمال والخلاص، وما عداها ركود وموت؛ وأن أوروبا هي إنسانية كاملة وبدونها لا يمكن أن تكون هناك حضارة. بمعنى انه لا وجود للتقدم خارجها.

أما من حيث الواقع والتاريخ والثقافة الفعلية، فإن كل هذه المقدمات «الفكرية» هي هراء مطلق وسطحية إلى درجة يجعل حتى من دحضها امرا مخجل، كما يقول دانيليفسكي. لاسيما وأن تقسيم العالم نفسه إلى أجزاء هو تقسيم مصطنع. أما المعيار الحق فهو أن البحر أو البحار هي التي تقّسم الكرة الأرضية. وبالتالي، فإن أي جزء من أجزاء العالم لا يمثل ولا يمكنه أن يمثل الخصائص التي قد يضعها أحدهم في معارضة الآخر. فمصر وساحل البحر المتوسط عمومًا أكثر البلدان قدرة على الثقافة. وأن أوروبا في الواقع هي جزء من آسيا. ومن ثم لا تختلف عن الأجزاء الأخرى. وبالتالي لا يمكنها أن تعارض بشكل كامل وتختلف اختلافا تاما عن الآخرين. كما إن الواقع يبرهن على أنه في جميع أنحاء العالم توجد بلدان قادرة وأخرى أقل قدرة على تطوير المدنية. وبالتالي، فإن السمعة التي تتمع بها أوربا هي نتاج حالة نعرفها. رغم أن بقية آسيا لديها ثقافة أكثر أصالة على الإطلاق من الأوربية. فالعديد من فروع الصناعة الصينية لا تزال في درجة من الكمال لا يمكن للصناعة الأوربية بلوغها. وينطبق هذا على صناعات أخرى عديدة. كما تحتل الصين المكان الأول على الكرة الأرضية بالزراعة العقلانية. والبستنة الصينية أيضا ربما تكون الأولى في العالم. وينطبق الشيء نفسه على وسائل الراحة. وقد عرف الصينيون قبل الأوربيين بقرون عديدة البارود والطباعة والبوصلة وورق الكتابة. كما أن لأهل الصين أدب هائل ونمط من الفلسفة. وعندما كانت مذاهب الإغريق القدماء تؤمن بالخرافات، فإن علماء الفلك الصينيون لاحظوا بالفعل هذه الأجرام السماوية علميا. بل أنهم تركوا الإغريق والرومان في الكثير من مجالات التطور العلمي وراءهم

بكثير. أما السبب الآخر والأكثر أهمية لرفض فكرة انعدام أية حضارة مستقلة خارج أنماط الثقافة الجرمانية الرومية أو الأوروبية، والتي يجري لصق كلمة العالمية بها، فيقوم في أن التاريخ السابق طوّر حضارات تاريخية كبرى. وبالتالي، فإن هذه الفكرة الأوربية هي نتاج سوء فهم واسع الانتشار.

كما انتقد دانيليفسكي نمط التقسيم التاريخي الذي صنعه الأوربيون لأنفسهم على مثال تاريخهم الخاص، والذي حاولوا جعله نموذجا للتقسيم التاريخي للجميع. من هنا قوله، بأن فكرة الأوربيين عن التاريخ القديم والوسيط والحديث مرتبط بتاريخ الدولة الرومانية. وهو تاريخ أوربي بحت وجزئي في الوقت نفسه. أما محاولة سحبها على تواريخ الأمم الأخرى أو العالم ككل فهو أما سوء فهم أو خرافة. إذ لكل أمة وحضارة تاريخها القديم والوسيط والحديث. وذلك لأن لكل منهما مراحل تطور خاصة به. لاسيما وأن لهذا التقسيم نماذجه في أمور أخرى عديدة، كما هو الحال، على سبيل المثال، بالنسبة لنمو الإنسان وحياته. إذ يمكننا التمييز بين ثلاث مراحل فيها وهي الطفولة والشباب والشيخوخة. كما يمكننا تقسيمها إلى أربع مراحل وهي الطفولة والمراهقة والرجولة والشيخوخة، أو مراحل أكثر مثل الطفولة والمراهقة والشباب والرجولة والشيخوخة والهرم. وبالتالي، يمكن ابتداع أعداد أخرى لفترات التطور في حياة الأقوام التاريخية،كما يقول دانيليفسكي.

وعندما ننظر إلى نشوء وتطور الأنماط التاريخية الثقافية الكبرى أو الحضارات الأصلية، فإننا نراها مرتبة ترتيبًا زمنيًا على التوالي وهي: المصرية، والصينية، والآشورية - البابلية - الفينيقية - الكلدانية أو السامية القديمة، والهندية، والإيرانية، والعبرية، واليونانية، والرومية، والسامية الجديدة أو العربية، والجرمانية الرومية أو الأوروبية[1]. وأضاف دانيليفسكي إلى هذه

---

(1) هنا ثمة خطأ تاريخي يقوم في تجاهله للحضارة السومرية. كما أنها الأقدم من كل

المجموعة العشرة مما أسماه بالنمطين الأمريكيين وهما كل من المكسيكي وحضارة البيرو، اللذين ماتا قبل أن يكتملا. وعلى هذا الأساس استنتج، بأن الشعوب التي شكلت هذه الأنماط التاريخية الثقافية هي الوحيدة التي كانت تمثل قوى إيجابية في تاريخ البشرية. وذلك لأن كل منها وضع بصورة مستقلة بداية تطوره الذاتي انطلاقا من خصوصيته وطبيعته الروحية. ومن الناحية التاريخية عادة ما كان يجري نقل ثمار كل منها للآخر بصفتها مواد للتغذية أو سماد للتخصيب بمواد متنوعة قابلة للهضم ومستوعبة للتربة التي كان من المقرر أن يتطور فيها النمط التالي، كما نراه على مثال ظهور وتدرج وتطور الأنماط التاريخية الثقافية. فقد طورت هذه الأنماط الثقافية والتاريخية شخصياتها الفردية، كما يقول دانيليفسكي. وبالتالي ساهمت في تنوع مظاهر الروح البشري، ناهيك عن تلك الاكتشافات والاختراعات مثل النظام العشري من علامات الأرقام، والبوصلة، وصناعة دودة القز، والبارود وغيرها من الانجازات العلمية الكبيرة، التي تم نقلها إلى أوروبا من الشرق بمساعدة العرب.

ووضع دانيليفسكي هذه الحصيلة وكثير من الجوانب التي اخضعها للتحليل والاستعراض والنقد في استنتاج دقيق يقول، بأن تقسيم التاريخ إلى ثلاث مراحل هي فكرة أوربية خالصة. ومن ثم تخصها لحالها فقط، ولا علاقة لها بتاريخ الأنماط التاريخية الثقافية أو الحضارات الكبرى للماضي والحاضر.

إن تسلسل الانماط التاريخية الثقافية الكبرى، أو الحضارات الأصيلة، كما يصفها دانيليفسكي، يشير إلى أنها عرضة للزوال التاريخي. بمعنى انه ليست هناك حضارة أو نمط تاريخي ثقافي قادر على العيش دوما. والمصطلح

تلك الحضارات التي أشار اليها دانيليفسكي. وقد يكون السبب هو عدم اطلاعه آنذاك على هذا الجانب، أو أن المعارف بالحضارة السومرية وتاريخها لم تكن بعد واسعة الانتشار في الدراسات المتخصصة بتاريخ الحضارات بشكل خاص.

الدقيق الذي وضعه واستعاض به عن مصطلح الحضارة يتضمن فكرة التاريخي، أي العابر بمعايير الزمن. وذلك لأن بدايته هو نشوء وتكون وتكامل ذاتي مديد، أي تاريخ الصيرورة الأولية والانتقال من المرحلة الاثنوغرافية إلى مرحلة الأصالة الذاتية كما اسماه دانيليفسكي. وما بعدها هو إنتاج مثمر قصير، شأن كل ما في الطبيعة. وبقدر ما ينطبق ذلك على الأنماط القديمة، فإنه ينطبق بالقدر ذاته على النمط الأوربي. من هنا ظهور الفكرة النقدية المتعلقة بمستقبل هذا النمط الثقافي. فهو من حيث البداية والأصل نمط تاريخي. ومن حيث ثماره هو نمط أوربي. وبالتالي، فإن حالة الإثمار التي لازمت إبداعه العظيم تفترض، شأن من سبقه، بالضرورة للانحلال. من هنا سؤاله عما إذا كان الغرب، بوصفه حامل الثقافة الأوربية، سيتعرض للتعفن والانحلال أم لا؟

وفي معرض اجابته على هذا السؤال- الإشكالية انطلق دانيليفسكي من فكرة مفادها أن الشعوب الأوربية أنتجت أسس تفكير جديدة وطريقة جديدة للبحث العلمي. وبدأ أثرها منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر بإعطاء نتائج نظرية وعملية وفيرة. حيث جرى إبداع وتأسيس كل شيء أصلي في الفن والعلوم الأوروبية. مما حدد تطورها اللاحق ضمن هذا الإطار. وتمثل حالة نمو الثمار وحصادها مرحلة الانحدار التاريخي والنفوذ الزمني للحضارة. فالثمار هي بداية الخريف. وألوانه هي نهاية الربيع. الأمر الذي يؤيد الاستنتاج القائل، بأن القوى الإبداعية لأوربا قد دخلت بالفعل في هذا المسار المحتوم منذ مائة وخمسين أو مائتي عامًا مضت،كما يقول دانيليفسكي. وهي الفكرة التي سيكررها شبنغلر لاحقا في موقفه من «أفول أوربا». وشدد دانيليفسكي أيضا، على انه قد يكون من الصعب القول ما إذا كان الصيف بمعنى كونه الوقت المبكر أو أواخر الخريف، فإن الشمس هي التي تزرع هذه الفاكهة، وأنها تمر بالفعل وراء خط الطول وتميل بالفعل نحو

الغرب. سوف يصبح هذا الوضع أكثر وضوحًا إذا استطعنا أن نحدد طبيعة القوى التي بنت وحافظت على بناء الحضارة الأوروبية.

ومن هذه المقدمة والنتيجة في الوقت نفسه، حاول دانيليفسكي الإجابة على ما في الزوال المحتمل والقريب للنمط التاريخي الثقافي الأوربي من آفاق جلية بالنسبة للنمط التاريخي الثقافي السلافي. وانطلق في تأسيسه لهذه الفكرة من أن للأحداث التاريخية في مجرى تطورها ومستويات كمالها، فوارق كبرى لا معنى للمقارنة بينها بما يتعارض مع قواعد النظام الطبيعي. وأن التمييز النوعي للأنماط التاريخية الثقافية هو أعلى مبدأ في التقسيم. بمعنى انه يبلور الفكرة التي تعارض مختلف النماذج البدائية والضيقة في ما يخص تقسيم وتقييم الأمم وحضاراتها. بمعنى انه يريد الرجوع بالأقوام إلى أنماطها الثقافية، أي التركيز على أولوية وجوهرية الإبداع الثقافي الحضاري، بوصفها المساهمة الذاتية الفعلية في تاريخ الأمم والعالم ككل. وسبب ذلك يقوم في أن الأقوام والشعوب، كما يقول دانيليفسكي، تختلف من حيث مكوناتها الإثنوغرافية. وعلى أساسها تنقسم البشرية إلى عدة مجموعات كبيرة. وواحدة من هذه المجموعات هي أسرة الشعوب السلافية. وهي تتميز بذاتها ومن ثم تختلف عن المجموعات البشرية الأخرى مثل السنسكريتية والإيرانية والهيلانية واللاتينية والألمانية. ويترتب على ذلك أن أسرة الأمم السلافية تشكّل نمطا تاريخيا ثقافيًا متميزًا. ومع أن دانيليفسكي يتكلم عنه بمعايير الاحتمال، إلا انه احتمال يرتقي بالنسبة له إلى مصاف اليقين.

الفكرة السلافية السياسية الثقافية

ووضع دانيليفسكي هذه الاستنتاج الأخير في أساس ما أسميته بمحاولته النظرية لجعل التيار السلافي الإثني والهلامي تيارا سلافيا سياسيا ثقافيا. ووجد هذا التأسيس في تنظيره لما اسماه بالنموذج السلافي

وخصوصيته، أي ذاك الذي يمكن أن يرتقي إلى مصاف النمط التاريخي الثقافي الخاص. وكان القصد من وراء ذلك بالنسبة له هو تكثيف كل ما توصل إليه من استنتاجات نظرية من أجل تأسيس مضمون النمط التاريخي الثقافي السلافي وتحديد ماهيته، باعتباره نمطا خاصا ومستقلا لا علاقة له بالنموذج الأوربي الرومي- الجرماني.

من هنا انطلاقه مما اسماه بالمهمة الأساسية القائمة أمامه، ألا وهي الإجابة على أسئلة أولئك الذين لا يؤمنون بأصالة الثقافة السلافية ويعارضونها بالأسئلة المتعلقة بطبيعة هذه الحضارة ومكوناتها وإبداعها العلمي والفني والمدني وما إلى ذلك. وللإجابة على هذه الأسئلة، سعى دانيليفسكي إلى ما اسماه بمهمة تحديد الأنشطة العامة المميزة لكل نمط تاريخي ثقافي عبر إرجاعه إلى مقولات عامة ومقارنة ما توصل إليه كل نمط منها. ومن خلال هذه المقارنة يمكن معرفة طبيعة ومضمون الميول الثقافية التي يستطيع السلاف تجسيدها في حياتهم التاريخية. ومن خلالها يمكن الكشف عما يمكن توقعه منهم في المستقبل، في حال بلوغ غيتهم في الاستقلال السياسي الكامل والوحدة السلافية، أي تحقيق القانون الثاني والرابع من تطور الأنماط التاريخية الثقافية.

وقد حصر دانيليفسكي ما اسماه بالمقولات العامة لنشاط الحياة التاريخية بأربعة أصناف عامة وهي كل من النشاط الديني، والثقافي، والسياسي، والاجتماعي الاقتصادي، والتي تعادل عنده بمجموعها معنى كلمة الثقافة والحضارة.

ويتضمن النشاط الديني علاقة الإنسان بالله، وكذلك مفهوم الإنسان عن مصيره ومصير من ينتمي إليه بوصفها علاقة أخلاقية غير قابلة للتجزئة في موقفها من المصير المشترك للبشرية والكون. أما النشاط الثقافي فيتضمن علاقة الإنسان بالعالم الخارجي بمستوياتها الثلاثة وهي كل من العلاقة

النظرية العلمية، والعلاقة الجمالية الفنية، والتقنية الصناعية. أما النشاط السياسي فيشمل علاقات الناس في ما بينهم بوصفهم أعضاء وحدة وطنية واحدة، وكذلك علاقة هذا الكلّ الموَّحد بوصفه جزءا من نظام أرقى في موقفه من الشعوب الأخرى. أما النشاط الاجتماعي الاقتصادي فيحتوي على علاقات الأفراد فيما بينهم ليس بوصفهم كيانات معنوية وسياسية، بل كأشخاص يتعاملون من اجل استخدام مواد العالم الخارجي.

واعتبر دانيليفسكي كل من الثقافات الأولية التي تندرج فيها كل من المصرية والصينية والبابلية والهندية والإيرانية هي ثقافات أولية وأصلية. غير أن أي منها لم يكشف عما انجزه وحققه في ما يخص أشكال النشاط الأربعة المذكورة[1]. الأمر الذي يجعل منها ثقافات تحضيرية، كما يقول دانيليفسكي. بمعنى إن مجالات النشاط الأربعة المذكورة كانت مختلطة فيها، ومن ثم

(1) تفتقد هذه الفكرة أو التقييم العام للدقة العلمية والتاريخية والحضارية. فمن الناحية المجردة يمكن الحديث عن ثقافات تحضيرية. غير أن هذا المصطلح والفكرة لا تنطبق على الحضارة. وذلك لأن الحضارة المتكاملة بذاتها هي كل واحد متجانس بمعاييره الذاتية، أي منظومة متكاملة تحتوي على جميع الأنشطة الحياتية الإنسانية، وبما يتوافق مع مرحلتها التاريخية الثقافية. أما الاستعمال الممكن لهذا المفهوم فينطبق على تلك الثقافات وحضاراتها التي تنشأ ضمن سياق وحدتها التاريخية والجغرافية والإثنية كما هو الحال بالنسبة للحضارة السومرية والبابلية والآشورية وحضارات وادي الرافدين (العراقية السورية)، ولحد ما العراقية والإيرانية، واليونانية والرومانية. بينما يكف هذا الاستعمال النسبي للتطبيق على الحضارة الهندية والصينية. أما بالنسبة لأشكال النشاط التي أوردها دانيليفسكي، فإنها تحتوي على نمطية أيديولوجية أكثر مما تعتمد على دراسة دقيقة ومعرفة تاريخية موثقة بالحضارات المصرية والصينية والبابلية والهندية والإيرانية. وذلك لأن هذه الأنشطة ضرورية ومتكاملة في جميع هذه الحضارات حالما يجري النظر إليها من داخلها وبما يتناسب مع الإحاطة العميقة والكبيرة بما فيها. فالحضارة المصرية لها إبداعها الديني الكبير والأخلاقي والجمالي، ولها نشاطها العلمي الهائل في الرياضيات والهندسة والطب والكيمياء والفسلجة والفلك وغيرها من العلوم، كما أن نشاطها الاقتصادي والاجتماعي هائل في مجال العمران والزراعة والتجارة، وكذلك نظامها السياسي وثقافتها الخاصة بمختلف مستوياتها وجوانبها. وينطبق هذا بنفس القدر على الحضارات الهندية والصينية والبابلية.

لم يبرز كل من الدين والسياسة والثقافة والتنظيم الاجتماعي الاقتصادي فيها بصورة مستقلة. فالأعمال الفلكية للكهنة الكلدان والهندسة بالنسبة للمصريين، على سبيل المثال، كانت تحتوي على نفس ما تحتويه الطقوس الدينية. وفي الصين التي كانت تتميز بالواقعية والنزعة العملية، فقد أدى إلى عدم فسح المجال أمام تغلغل وجهات النظر الدينية العرفانية. لكن ذلك لم يمنع تداخل الدين مع مجالات النشاط الأخرى. بينما كان الدين أرقى وأعلى من كل نشاط آخر في الحضارة اليهودية فقط. فقد كان الدين بالنسبة لها هو المبدأ الشامل. وظل هذا الدين مستقلا ولم يخالطه شيء بحيث ترك بصماته على كل نشاط آخر. ومن ثم جرى إهمال جميع الجوانب الأخرى للنشاط. لهذا لم ينتج اليهود أي شيء يستحق اهتمام معاصريهم. إذ لم يأخذوا العلم من جيرانهم البابليين والمصريين. وفي مجال الفنون لم يزدهر سوى الشعر الديني. أما في المجالات الأخرى كالنشاط الفني وكذلك في مجال الصناعة والمهن فقد كانوا ضعفاء للغاية. بحيث لم يكن بإمكانهم بناء معبد إلههم يهوه دون اللجوء إلى مساعدة الفينيقيين. لقد كان الهيكل السياسي للشعب اليهودي ناقصًا للدرجة التي لم يكن باستطاعته حماية استقلاله ليس فقط من جانب الدول القوية مثل بابل وآشور، بل وحتى من جانب الشعوب الكنعانية المتناثرة[1].

وكما كانت الثقافة اليهودية دينية خالصة كذلك كان النمط الهيليني نمطا ثقافيا. إضافة لهذا كان أيضا نمطا يغلب عليه الطابع الفني الثقافي. وأمام هذا الجانب من التطور الذاتي انحسرت بقية الجوانب. كما أن النوع الرومي هو الآخر يتصف بنمط تاريخي ثقافي أحادي الجانب كما هو الحال

(1) إن هذه الأحكام المتعلقة بالعبرانيين اليهود دقيقة، ولكن ليس ضمن التحديد الثقافي لهم باعتبارهم أمة منتجة لحضارة، بل لكونها لم تبدع حضارة، من هنا البقاء ضمن اطار وهيمنة الفكرة الدينية. رغم ان لهذه الظاهرة والحالة إشكالاتها الأخرى. وذلك لأن افتراض جوهرية الفكرة الدينية في الشخصية العبرانية اليهودية لا يستقيم مع هيمنة الروح الربوي فيهم.

بالنسبة لليوناني والعبري. فقد طور النمط الرومي بنجاح كبير الجانب السياسي للنشاط البشري، وأهمل الجوانب الأخرى، أو أنها ظلت ضعيفة وجزئية. وكما كان الحال في اليونان، فإن العبودية في روما تشكل أساس النظام الاجتماعي. أما النشاط الثقافي بالمعنى الدقيق للكلمة فقد كان ضعيفا في مجال العلم والفكر الفلسفي والفنون. والاستثناء الوحيد هنا للهندسة المعمارية. بمعنى إن روما لم تبدع أي شيء أصيل في هذه المجالات. وما قيل عن دين الإغريق ينطبق أيضا على الرومان. فهو الآخر فقير من حيث مضمونه الداخلي وخال من العقيدة ومنظومة القواعد الأخلاقية العميقة وليس لهم كتابهم المقدس، كما يقول دانيليفسكي.

ومن هذه المقدمة حاول دانيليفسكي التأسيس للفكرة القائلة، بأن الحضارات التي أعقبت الثقافات الأصلية البدائية (الأولية والتحضيرية، حسب مصطلحاته) قد طورت الأنشطة الثقافية بصورة أحادية الجانب. فالعبرية طورت الجانب الديني، واليونانية الجانب الثقافي، والرومانية الجانب السياسي. لهذا ينبغي تصنيف الحضارات العبرية واليونانية والرومية تحت عنوان الحضارة ذات الأساس الواحد[1].

ووضع هذا الاستنتاج الذي لا يخلو من دقة نسبيا في أساس التفسير العقلاني للنمط الثقافي الأوربي (الرومي الجرماني، أو اللاتيني الجرماني) ودوره الخاص والمتميز في تجاوز الإبداع الحضاري الواحد، أي ذاك الذي طوّر هذا الجانب أو ذاك من جوانب النشاط الإنساني وبالأخص الديني والثقافي والسياسي. بينما بقي الجانب الاجتماعي الاقتصادي في حالة متدنية أو بسيطة. ومأثرة النمط التاريخي الثقافي الأوربي يقوم أولا وقبل كل شيئ في تطوير هذا الجانب من النشاط الإنساني إضافة إلى تنشيطه لكافة أشكال

(1) إن حصيلة معارف دانيليفسكي القليلة وغير الدقيقة بالحضارات الأخرى جعله يسقطها أو يتجاهلها. فالحضارات السومرية والبابلية والصينية والهندية هي أعرق ممن جرت الإشارة إليه.

النشاط الأخرى. وبهذا يكون قد تفوق على من سبقه بشكل كبير. وهو حكم تاريخي وثقافي دقيق. أما التطور الخاص للنمط الأوربي هنا، فليس هو في الواقع سوى التطور الاجتماعي الاقتصادي البرجوازي، الذي كسر اغلب قيود وقواعد التقاليد والمفاهيم والقيم القديمة عبر نفيها بمنظومة نشطة هي منظومة الرأسمال والتقدم الانتاجي والعلمي. بمعنى انه استطاع نقل اوربا من النمط الطور الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي.

غير أن دانيليفسكي بحث عما اسماه بالكوامن الذاتية للشعوب الجرمانية اللاتينية، أي الشعوب التي تكوّن بؤرة الوجود الأوربي التاريخي الثقافي. ووجد هذه الكوامن أولا وقبل كل شيئ في تميزها بالعنف وحب القوة والتسلط. ووجد في هذه الصفات الجوهرية المميزة للشخصية الأوربية القوة الفاعلة والنشطة التي تفسر أسباب وطبيعة تراكم هذا النمط التاريخي الثقافي الخاص. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن العنف المميز لطبيعة هذه الشعوب النشطة، والبذور المنثورة على أرضية خصبة لحب السلطة والتسلط المميز لها بدأ من روما ونظام الدولة الرومي، أثره في إثارة العقبات أمامهم. كما كان له دوره في تذليلها. فقد جرى تشويه حقيقة النصرانية من خلال تشويه المفهوم الأساسي لمعنى الكنيسة عبر تحويلها إلى كيان استبدادي ديني سياسي للكاثوليكية. إذ ترافق استبداد الكنيسة هذا مع الاستبداد الإقطاعي المتجذر في طابع الشخصية الجرمانية العنيف وكذلك مع استبداد السكولائية المتجذّر في الموقف السائد من أشكال العلم القديم. الأمر الذي جعل من تاريخ أوروبا صراعا لا هوادة فيه، بحيث انتهى في نهاية المطاف إلى ثلاثة اشكال من الفوضى: الفوضى الدينية التي تجسدت في البروتستانتية التي جعلت من يقين الشخصية الفردي أساس اليقين الديني؛ والفوضى الفلسفية أي المادية التي بدأت تتخذ طابع الإيمان وتحل محل الاعتقاد الديني في العقول؛ وأخير الفوضى السياسية والاجتماعية كما نراه في التناقض بين

الديمقراطية السياسية الآخذة بالاتساع والاقتصاد الإقطاعي[1]. ووضع هذه الاستنتاجات في أساس حكمه الجازم والقائل، بأن الفوضوية هي مبشر ونذير التحلل والانحطاط. من هنا لا يمكن اعتبار المساهمة الأوربية مساهمة حية بالنسبة لكنز التراث العالمي. كما لا يمكن النظر إلى النمط التاريخي الثقافي الجرماني الرومي على انه نموذج ناجح للجوانب الدينية والاجتماعية الاقتصادية للنشاط الثقافي. بينما يختلف الأمر بالنسبة لنشاطها السياسي. ولعب هنا تميزها بالعنف والقوة وحب التسلط إلى أن تنتشر إلى مختلف بقاع العالم. وفي الوقت نفسه استطاعت ترسيخ نظامها الخاص في العلاقات السياسية والاجتماعية والحقوق. وبهذا تكون قد استطاعت الجمع بين القوة السياسية للدولة والحرية الداخلية. والشيئ نفسه يمكن قوله عن إبداعها في مجال العلوم والمعرفة والإنتاج. فقد بزّ النمط الثقافي الأوربي جميع من سبقه في هذه الميادين. غير أن إبداعه الثقافي بقي في نهاية المطاف، كما يقول دانيليفسكي، ثنائي القاعدة. والمقصود بذلك هو أن إبداعه ظل محصورا أساسا بالجوانب العلمية والصناعية.

إن كل هذه الصورة التاريخية الثقافية العامة لتجارب الانماط الثقافية القديمة والمعاصرة لمختلف الأقوام، شكلت بالنسبة لدانيليفسكي المقدمة "التحضيرية" التي حاول من خلالها رسم ملامح الاحتمال والإمكانية

(1) تحتوي هذه الصيغة في الموقف من تاريخ الصيرورة الأوربية الحديثة ونمطها الثقافي الجديد على طابع تأويلي أكثر مما هو تفسير تاريخي واقعي. فالتاريخ الفعلي وتحولاته التي جرت في أوربا لم تؤدي إلى الفوضى بل إلى نظام جديد يتسم بقدر هائل من العقلانية. وفيها كانت تجري على خلفية ما يحدده دانيليفسكي من العناصر الثقافية الكامنة في الشخصية الأوربية، من آثار تحتوي بقدر واحد على إبداع أصيل وتخريب عالمي يلازمه. وهو انتقاد ثقافي دقيق. بمعنى انه لم ينظر إلى المسار الأوربي الداخلي الخارجي على انه مأثرة إنسانية ولم يحشر كل ذلك بمعايير الرؤية الاقتصادية وقيمتها بالنسبة للتطور الحديث. بمعنى انه لم يستطع تفسير المسار الطبيعي للمرحلة السياسية الاقتصادية وخصوصية منطقها الثقافي، لكنه يلامس الكثير من جوانبها بنظرة ثاقبة وحدس مستقبلي.

الواقعية للنمط الثقافي السلافي، بوصفه نموذجا جديدا ومستقبليا. بمعنى البحث في الشخصية الروسية والسلافية العامة عما يمكنه أن يكون دليلا على مقدمات تحقيق النموذج السلافي الثقافي. وجعل من تحليل هذه الشخصية عبر نشاطها في الميادين الأربعة الكبرى أسلوبا لذلك، بمعنى رؤية احتمال النمط الثقافي السلافي من خلال تتبع انشطته في كل من الدين، والثقافة، والسياسة، والنظام الاجتماعي الاقتصادي. فهو الأسلوب الذي يمكنه الكشف عن فهم وتوقع مسار النمط التاريخي الثقافي السلافي.

فقد كان الدين، كما يقول دانيليفسكي، المحتوى الأكثر أهمية وهيمنة في الحياة الروسية القديمة. وينطبق هذا على العالم المعاصر أيضا. إذ اعتنق الروس الدين النصراني بصورة مباشرة وحرة بسبب السخط والتمرد على الوثنية وعدم الرضا بها والبحث الحرّ عن الحقيقة. فما يميز الشخصية الروسية هو عدم القبول بالعنف والإكراه، والاتسام بالوداعة والتواضع والاحترام، أي كل ما يجعلهم أكثر وفاقا مع المثل الأعلى للنصرانية. وهي الشخصية التي تميز جميع الشعوب السلافية، باستثناء البولنديين الذين جرى حرف مسارهم الروحي بأثر إجبارهم على اعتناق الكاثوليكية والابتعاد عن السلافية صوب الغرب. وإن تاريخ النصرانية الأرثوذكسية وتعاليمها ومبادئها، بوصفها الصورة الصحيحة للنصرانية الأولى أو الخالصة، هو أيضا الوجه الآخر لباطن الشعب الروسي والسلاف بشكل عام. من هنا استنتاجه عن أن الجانب الديني للأنشطة الثقافية المميز للنمط الثقافي السلافي بشكل عام والروسي بشكل خاص، هو جزء لا يتجزأ من ثروته الخاصة سواء في مجال البنية النفسية للشعوب السلافية أو في مجال حمايتهم لأرث الحقيقة الدينية.

أما الجانب المتعلق بالنشاط السياسي، فإنه هو الآخر يعكس مضمون وتجارب الروس وتبلور شخصيتهم الثقافية. والسؤال الجوهري هنا يتعلق

فيما إذا كانت الشعوب السلافية قادرة على صنع دولها ومن ثم استقلالها السياسي، بوصفه أحد القوانين الأساسية لإرساء أسس النمط الثقافي الخاص، حسب رؤية دانيليفسكي. وبغض النظر عما تواجهه الشعوب السلافية من نقص في هذا المجال، بمعنى أن الكثير منها وقع تحت النير الأجنبي ولم تتوفر له بالتالي إمكانية بناء دولته الخاصة، فإن ذلك لا يعطي لمن ينتقدهم حق الأحكام القطعية بهذا الصدد. بمعنى عدم قدرة الشعوب السلافية على بناء انظمتهم السياسية. لاسيما وأن الكثير من الشعوب السلافية أسسوا دولهم الكبيرة. بمعنى إن هذا النقص الجزئي والعابر لا يمكنه أن يكون أساسا لأحكام قطعية. فهناك الكثير من الشعوب التي مرت بمراحل انعدام الدولة. وهو ما يمكننا رؤيته على مثال الألمان وغيرهم من الشعوب الأوربية غير السلافية. وعموما، إن الحكم القائل بالعجز السياسي للسلاف هو إما نتاج سوء النية أو في أفضل الأحوال نتاج سوء البصر والبصيرة. فالظاهر الملموس والحياة الفعلية تجبرنا على الاعتراف بما اسماه دانيليفسكي، بالمستوى السياسي الرفيع على مثال الدولة الروسية وحدها. وإذا تمكنت روسيا لوحدها فقط من الحصول على دولتها القوية مقارنة بالسلافيين الآخرين، فإن ذلك مرتبط بخصائص الشعب الروسي الجوهرية وكذلك بسبب موقعها الجغرافي البعيد، الذي أعطى لها إمكانية المرور بأشكال تطورها الأولية بعيداً عن التأثير المزعج لنمط الحياة الأوربية الغريبة. بل نرى دانيليفسكي ينظر بتفاؤل عميق عن مستقبل النمط الثقافي السلافي، بما في ذلك في الميدان السياسي. بحيث نراه يتوصل إلى حكم يقول، بأن السلاف هم من بين أكثر الشعوب موهبة بالمعنى السياسي بين الجنس البشري، والذي وجد نموذجه الأعلى في نشوء وتطور وقوة الدولة الروسية. واعتبر هذه الصفات المميزة للدولة الروسية ليست إلا جانب واحد فقط من النشاط السياسي. وهناك جوانب أخرى تؤيد بمجمعها على أن الشعب الروسي يتسم بالموهبة الفعلية بالمعنى السياسي الدقيق. وسعى

للبرهنة على ذلك من خلال دراسة التاريخ السياسي الروسي وفكرة الدولة ونظامها الخاص والعلاقة بين الشعب والسلطة وجوانب أخرى عديدة. والاستنتاج العام الذي توصل إليه في ما يخص قوة الدولة وجبروتها وخصوصية الشعب الروسي يشير إلى أن الشعب الروسي موهوب بالمعنى السياسي. وإن تاريخ السلاف يكشف عن أن الابتعاد عن الأصول الثقافية للنزعة السلافية سوف يؤدي إلى انكسار شخصيتهم بما في ذلك السياسية.

أما ما يخص النظام الاجتماعي- الاقتصادي، فإن روسيا هي الدولة الشاسعة الوحيدة التي تمتلك أرضية صلبة تحت أقدامها، كما يقول دانيليفسكي. ووجد ثباتها وقوتها وعطاءها بهذا الصدد يقوم في نمط حياتها الفلاحي وحيازة الأرض الجماعية، التي تجعل الطبقات الاجتماعية أكثر تحفظاً على عكس ما يهدد أوروبا من الاضطرابات. واعتبر هذه الخاصية السليمة للنظام الاجتماعي الاقتصادي في روسيا هي التي تشكل السبب الذي جعله يعتقد بما اسماه بالأهمية الاجتماعية والاقتصادية العالية للنمط التاريخي الثقافي السلافي.

وعندما واجه السؤال المحتمل والواقعي عما إذا كان بإمكان النمط التاريخي الثقافي السلافي أن يحتل مكانه البارز بالمعنى الثقافي والدقيق لهذه الكلمة، فإنه اجاب عليه بطريقة تقترب من اليقين الجازم. وانطلق في ذلك مما اسماه بانجازات الشعب الروسي. ومع انه يقرّ، بأن انجازات الروس والشعوب السلافية حتى زمنه تبدو ضئيلة في ميادين العلوم والفنون مقارنة بما قام به النمط اليوناني والأوروبي، إلا أن ذلك يبقى في نهاية المطاف مرتبطا بسبب تأخر ظهور الكيان السلافي من الناحية الزمنية مقارنة بأوربا. وحدد الفرق بينهما بأربعة قرون منذ بداية الانتقال من الحياة الإثنوغرافية إلى الحياة التاريخية، حسب مصطلحات دانيليفسكي. وهي فكرة دقيقة وعميقة. بمعنى انه يفرّق بين الزمن التاريخي والزمن الثقافي.

واتخذ دانيليفسكي من التجربة الروسية نموذجا لتوضيح واقع وآفاق النمط الثقافي السلافي. إذ أكد على أن بداية بناء الدولة وتطورها المستقل، بوصفها المقدمة الأولية والجوهرية لنشوء النمط الثقافي قد استغرقت بالنسبة لروسيا حوالي ألف سنة. بينما احتاجت الشعوب الأوربية الغربية إلى هذا القدر من الوقت لكي تحل أضعف المهمات التي وقفت أمامها. فقد تطورت الدولة الروسية وتصلب عودها بسبب طبيعتها الجغرافية، وموقعها بين قوى خارجية تهددها من كافة الجهات. من هنا الاهتمام المفرط والضروري بالنسبة لفكرة الدولة القوية ومركزيتها. ومن ثم حدد طبيعة نظامها السياسي ونفسية الشعب الروسي وذهنيته.

إن خصوصية التاريخ الروسي في بناء الدولة المركزية القوية فقد أدى بمرور الزمن إلى بلورة نفسية اجتماعية وذهنية قومية محكومة بالدولة ومؤسساتها. مما أدى بدوره إلى إضعاف الحصيلة الثقافية. وينطبق هذا على بعض الدول السلافية أيضا. مع أن المعطيات جميعا تؤكد على امتلاك روسيا والسلاف عموما على ما يكفي من القدرات والمواهب الطبيعية. ويمكن العثور عليها أيضا في ظهور أسماء لامعة عند الشعوب السلافية في مختلف فروع العلوم. كما يمكن رؤية ذلك في الإبداع الأدبي الروسي الذي يرتقى إلى مصاف عالية يمكن مقارنتها بأرقى الأعمال الأدبية الأوروبية. وبرهن دانيليفسكي على استنتاجه هذا من خلال التطرق إلى إبداع الكثير من الشخصيات الأدبية الروسية الكبرى. وبرهن على أفكاره بهذا الصدد من خلال تشريح اللوحة الفنية الكبرى لايفانوف (قدوم المسيح) أو (ظهور المسيح للقوم). فقد استفاض في إبراز الأعماق الفكرية والروحية في اللوحة من اجل البرهنة على أن الفن الروسي الكبير هو الآخر تعبير عن خصوصية الرؤية الثقافية الروسية أو نمطها السلافي. والشيئ نفسه يمكن قوله عن النحت والموسيقى. وتوصل بأثر تحليله العميق لمختلف مجالات الإبداع

الأدبي والفني إلى استنتاج يقول، بأن النمط الثقافي السلافي قد قدّم الكثير في مجال الفن، لكن القضية تختلف في مجال العلوم والتطور العلمي. وهي حالة عابرة مرتبطة، كما يقول دانيليفسكي، بمرحلة الشباب التي يمر بها النمط الثقافي السلافي.

كما شدد دانيليفسكي على ما يمكن دعوته بالنزعة المستقبلية المتفائلة للنمط الثقافي السلافي. بل اعتبره النمط القادر على تقديم توليف مبدع لجميع جوانب الأنشطة الثقافية. بل وافترض إمكانية أن يكون النمط السلافي أول نمط تاريخي ثقافي متكامل بأسسه الأربعة المتعلقة بأشكال النشاط والإبداع. وربط ذلك أولا وقبل كل شيئ في كيفية حل "المسألة الشرقية" التي كانت تعادل في أفكاره ورؤيته السياسية آنذاك الصراع بين روسيا وأوربا. ووضع هذه الفكرة واستنتاجاتها بصورة بلاغية لاهوتية، تقول، بإنه إذا كان التيار الرئيسي لتاريخ العالم قد بدأ من مصدرين على شواطئ النيل القديم، واحد سماوي إلهي عبر أورسليم وتسارغراد (قيصرغراد أو القسطنطينية)، الذي بلغ صيغته الصافية النقية في كييف وموسكو، فإن الآخر دنيوي بشري والذي وصل بمجذافين وهما الثقافة والسياسة مرورا بأثينا والإسكندرية وروما صوب بلدان أوروبا. وعلى الأراضي الروسية يجري صناعة المفتاح الجديد لهيكل اجتماعي اقتصادي يوفر العدالة للجميع. وعلى امتداد السهول الشاسعة للسلافية ينبغي لهذه الروافد أن تلتقي في خزان واحد واسع. وأنه يؤمن، بأن تلك الساعة آتية لا ريب فيها.

العقيدة الثقافية السياسية للفكرة الروسية

بغض النظر عما إذا كانت الغلبة الظاهرية هنا للرؤية الجمالية أو اللاهوتية، فإن مضمونها الواقعي والفعلي يقوم في تحويل دانيليفسكي للعقيدة الدينية الأيديولوجية إلى عقيدة ثقافية سياسية. وحاول تفسير ذلك

والتأسيس له من خلال ما اسماه بالاختلاف في الدين والنفسية والعقل الذي يميز النمط الثقافي السلافي وآفاق تثبيته وتقويته عن غيره وبالأخص عن النمط الأوربي.

ففي مجال ما اسماه دانيليفسكي بالاختلافات في البنية النفسية، سعى للبرهنة على أن للشعوب السلافية بنيتها النفسية الخاصة التي تختلف اختلافا كبيرا عن الأوربية. وهذا الاختلاف ليس إلا عنصرا واحد من ثلاثة عناصر أو مكونات جوهرية بهذا الصدد وهي كل من المكون الإثنوغرافي والذي تنعكس فيه خصوصية النظام النفسي للشعوب؛ وعنصر المبدأ الأخلاقي الأعلى الذي يستحيل بدونه البناء الحضاري. ولهذا المبدأ تجليات متنوعة في العلوم والفنون والنظام الاجتماعي؛ وأخيرا عنصر المسار التاريخي الخاص. وهذه كلها تحدد طبيعة الاختلاف بين الشعوب. من هنا وضعه إياها في صلب تحليله التاريخي والفلسفي من اجل البرهنة على خصوصية الشخصية السلافية.

فعندما نتناول تحديد السمات الأساسية للاختلافات الإثنوغرافية بين الشعوب السلافية والجرمانية، كما يقول دانيليفسكي، فإن أول ما نواجهه هنا هو الفارق الفيزيولوجي، الذي وفقا لتصورات بعض علماء الأنثروبولوجيا، يكشف عن الخطوط الحادة والمتميزة بين القبائل السلافية من جهة والقبائل الجرمانية والرومية من جهة أخرى. غير إن الخلل الفكري والنهائي بهذا الصدد يقوم في أن علماء الفيزيولوجيا والإثنوغرافيا الأوربيين يحاولون البرهنة من خلالها على دونية الشعوب السلافية. وإنها في نهاية المطاف ليست إلا مادة إثنوغرافية. وبالتالي تقع في أدنى درجات السلّم الانساني والثقافي. واستفاض دانيليفسكي في استعراض النظريات الأوربية بهذا الصدد، لكي يجد فيها في نهاية المطاف مجرد تقسيمات مصطنعة.

والسبب هو أنها تعتمد على مبدأ جمع المختلف وتمزيق المتوحد[1].

وبالضد من هذه المبدأ ونظرياته الأوربية المتنوعة، حاول دانيليفسكي التأسيس لمنهج آخر في الرؤية تجاه السمات المتخلفة للأقوام، والتي تميز بشكل فعلي خصائص الطابع القومي أو الوطني. وانطلق من أن البحث فيها يفترض استعمال وأسلوب وفهم آخر يتجاوز أسلوب التوصيف الظاهري والجزئي. بمعنى البحث عن السمات والصفات الخاصة التي تظهر في حياة الشعب أو الأمة لفترة تاريخية طويلة وتتسم بقدر من الثبات والعمومية. وحصرها في ثلاثة اشياء وهي: أولا، إنها ميزة مشتركة لجميع الناس باستثناء حالات نسبية. وثانيا، إن هذه السمة ثابتة ومستقلة عن الظروف الطارئة والمؤقتة ودرجة التطور. وثالثا، إن لهذه الميزة أهمية قصوى لاسيما وأنها تطبع النشاط التاريخي للشعب أو الأمة. واعتبر هذه الصفة أو السمة الأخلاقية الإثنوغرافية للشعب هي بمثابة تعبير عن السمات الأساسية لنظامه النفسي بأكمله. فالسمة العامة لشعوب النمط الرومي الجرماني هي صفة العنف الناتج بدوره عن احساسها بالعلو على غيرها. مما يحدد بدوره طريقة تفكيرها ورؤيتها لمصالحها الخاصة، التي تسعى دوما لفرضها بالقوة على كل من يخالفها، اعتقادا منها بأفضليتها وعلوها على الآخرين. ولم يجدوا في سلوكهم هذا أي حرج أخلاقي. على العكس انه يعتبرون ذلك امرا طبيعيا وأن «الأدنى» منهم ينبغي القبول به باعتباره هبة

(1) إننا نعثر في آراء دانيليفسكي النقدية على أبعاد علمية وإنسانية عميقة. انه حاول الكشف عن مقدمات الرؤية العنصرية التي ميزت ثقافة النمط الأوربي. ففيها فقط، مقارنة بأغلب ثقافات وحضارات الآخرين القديمة والمعاصرة، تستفحل الرؤية العنصرية وتنظيرها «العلمي». إنها تستعمل انجازات العلوم الطبيعية بتوظيفها في مواقف أيديولوجية وسياسية، تفتقد إلى ابسط مقومات الروح الإنساني والأخلاقي. بحيث نراها تبني على هذه المواقف وتضعها في سلوكها العملي على امتداد قرون عديدة وحتى اليوم. كما نراها في سلسلة الحروب المحلية والبينية والعالمية وكذلك سلوك الاحتلال وإبادة شعوب بأكملها والعبودية ونزعات التمييز العنصري والفاشية والنازية وكثير غيرها. وهي صفة أوربية كما يقال بامتياز!

ونعمة! ونعثر، كما يقول دانيليفسكي، على مظاهر هذه النفسية في كل شيئ وموقف. إذ نعثر عليه في الدين بهيئة تعصب متشدد ضد الآخرين. وقد سالت في أوربا سيول من الدماء بسبب الخلافات الدينية والتعصب. بل إننا نعثر على هذه الصفة في طبيعة التغير الذي خصل في نوعية الدين النصراني، عندما تحولت المسيحية الأصلية في شكلها الأرثوذوكسي إلى كاثوليكية بما يستجيب لخصائص الشخصية الرومية الجرمانية. ليس ذلك فحسب، بل إن تاريخ النمط الثقافي الرومي الجرماني هو سلسلة من حلقات العنف. وذلك لأن الشخصية الأوربية لا تريد معرفة أي شيء باستثناء قناعتها الخاصة. أما القول، بأن كل هذه الأفعال هي من الماضي وأنها كانت نتيجة للفظاظة والهمجية القديمة استنادا إلى أن أوربا المعاصرة سواء البروتستانتية منها والكاثوليكية تقدم مثالا على التسامح الديني وعدم التدخل في شؤون الضمير الإنساني، فهو صحيح لحد ما، كما يقول دانيليفسكي. غير أن القضية أكثر تعقيدا مما تبدو في الظاهر. وذلك لأن هذا التغير الذي يجري الحديث عنه قد جرى بعد أن أخذ الاهتمام بالدين يفقد قيمته وتحول إلى شيئ لا لا قيمة له بالنسبة لاهتمامهم مقارنة بفكرة المصالح. بمعنى انه بعد أن أخذ الدين يفقد قيمته الاجتماعية السياسية، بدأ ينحصر ضمن اهتمام العائلة، الأمر الذي جعله يبدو أكثر تسامحا كما يقول المثل «نعطي لله ما لا حاجة لنا به». ثم إن صفة العنف المميزة للشخصية الأوروبية لا يمكن تذليها عبر النظر إلى حالة ما معينة أو نموذج جزئي. فما يجري طرده من الباب يدخل من النافذة، كما يقول دانيليفسكي.

وحتى حالما تحول الاهتمام الرئيسي للدول الأوروبية بعد الحمى الاستعمارية صوب قضايا الحرية المدنية والسياسية، فإن ذلك لم يقلل ولم يذلل الطابع العنفي لشخصية الشعوب الأوربية. إذ أخذت المقصلة عملها بلا توقف ولا هوادة، وإغراق المجتمع بطوفان الدماء والحروب الخارجية

التي أخذت تبشر بحد السيف بالمساواة والأخوة والحرية كما كان الحال بالنسبة لنشر النصرانية زمن شارلمان بقوى الفرسان. وهذه كلها وكثير غيرها مجرد مؤشرات على حالة التعصب والعنف عبر فرض الأفكار والمصالح الخاصة بالقوة أيا كان ثمنها. لقد عملوا بقاعدة «الغاية تبرر الوسيلة». وكلما يظهر نمط آخر من الاهتمام الأوربي نعثر على صيغة جديدة من التعصب والعنف. وعادة ما يتخذ هذا السلوك اشكالا متنوعة، غير أن مضمونها يبقى كما هو. ففي أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر تشق إنجلترا طريقها إلى الصين بالمدافع عبر تجارة المخدرات(الإفيون) كما يقول دانيليفسكي. وهنا يستفسر أيضا: فهل يتميز أو يزيد سلوك الغزاة الأسبان ومحاكم التفتيش وأمثالهم قيد أنملة على عنف التجار المتحضرين الذين يجبرون شعبًا مسالمًا ومحترمًا بعظمة تاريخه على تخريبه جسديا وروحيا من أجل مصالح تجارية بحت؟

وعندما يقارن الشخصية الأوربية بالروسية، فإنه سعى للبرهنة على أن تاريخ روسيا هو نمط آخر بهذا الصدد. فقد كان الدين بالنسبة للشعب الروسي موقعه الخاص في كل تاريخه. فهو لم يكن بحاجة إلى تبشير الموسوعيين الأوربيين لكي ينعم بفكرة التسامح، وذلك لأن التسامح كان مميزا لروسيا بما في ذلك في اقسى أوقاتها. وإذا كان بالإمكان العثور في التاريخ الروسي نفسه على بعض ملامح التعصب الديني، والتي لا معنى لتبريرها، تبقى مع ذلك لعبة أطفال مقارنة بما جرى في التاريخ الأوربي. وفي التاريخ الروسي، كما يقول دانيليفسكي، ينبغي التمييز بين نوعين مختلفين من الاضطهاد. ولكل منهما طابعه الخاص. الأول قبل بطرس الأول والثاني بعده. والأول كان اضطهادا دينيا، بينما الثاني سياسيا. كما تجدر في الوقت نفسه الإشارة إلى أن الشعب الروسي لم يتعاطف اطلاقا مع اضطهاد ذوي الاعتقادات النصرانية القديمة ولم يشارك فيها بتاتا. بل قامت بتنفيذه قوة الدولة.

لقد توصل دانيليفسكي بعد تقديمه وتحليله لمختلف جوانب التاريخ الروسي ومقارنه بمثيله الأوربي إلى استنتاج عام يقول، بأن الشعوب السلافية بطبيعتها خالية من عنف الشخصية المميز للشعوب الرومية الجرمانية، التي لم تؤثر فيها الحضارة سوى بتغيير طريقة العنف من شكل إلى آخر.

وقد يكون تاريخ الروس نموذجيا بهذا الصدد من حيث كشفه عن الطبيعة النفسية للشعب الروسي. وقد استشهد دانيليفسكي بالفكرة التي بلورها أكساكوف عن «أن تاريخ الشعب الروسي هو حياته»[1]. واعتبرها فكرة عميقة يمكن وضعها في صلب تحليل الشخصية الروسية ونفسيتها.

(1) قنسطنطين سيرغيفيتش أكساكوف (1817–1860) أحد المفكرين الروس الكبار. وينتمي في أصوله لعائلة علمية وثقافية كبيرة. فقد كان ابوه كاتبا شهيرا. أما اخوه ايفان سيرغيفيتش أكساكوف فقد كان أيضا أحد كبار الفلاسفة الروس. وتربى منذ الطفولة بروح الانتماء للنزعة الروسية. درس في الجامعة الإمبراطورية في موسكو في قسم الأدب. وبرز في مجال الأدب والشعر منذ وقت مبكر. بحيث وصفه بيلينسكي النافد الأدبي الكبير، بانه شخصية ذو موهبة شعرية فريدة. اهتم بالفلسفة الالمانية. وتأثر بالنزعة السلافية بعد لقائه بالمفكر والشاعر الكبير اليكسي خومياكوف وإيفان كيريفسكي. واستعمل نتاج الثقافة الفلسفية الأوربية باتجاه تأسيس الفكرة السلافية تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والجمالية، متأثرا اساسا بفلسفة هيجل. وقد ساهم اكساكوف في توسيع مدى الفكرة السلافية الروسية من خلال دعوته إلى بناء علاقات إنسانية بروح «المسيحية الحقيقية» التي بقت على نقاوتها بين المجتمعات السلافية بشكل عام والروسية بشكل خاص. وبالتالي، فإن الشعب الروسي يمكنه أن يكون حامل الفكرة المتجانسة بين العالم المادي والروحي، على خلاف الثقافة الأوربية العقلانية المادية. وهو أول من بلور فكرة كون الشعب الروسي هو «شعب الله المختار» في الثقافة الروسية ذات النزعة السلافية، انطلاقا من اعتقاده بأن الانسان الروسي هو نصراني بطبيعته. واعتبرها صفة مغروسة فيه قبل اعتناقه للنصرانية. وكانت شخصيته تجسيدا وتحقيقا لما يقول من مفاهيم ويصدره من مواقف بها في ذلك في عيشه وملبسه. واعتبر التأثر بأوربا وتقليدها تخريبا للروح الروسية، من هنا انتقاده أيضا لسياسة بطرس الأول الذي أراد أن يجعل من روسيا عجينة يمكنه من خلالها صنع شخصيات ألمانية! دافع عن النظام القيصري وحقه في فرض سيادته مع الاحتفاظ بحق الفرد والمجتمع بحريته في المجال الروحي. لقد كان مدافعا متحمسا وصادقا عن المصلحة الوطنية الروسية ولكن بمعايير الروح والأخلاص الاخلاقي.

فإذا كان التغير والأحداث الكبرى عادة ما تجري في أوربا بطريقة الانفجار والقتال الشديد، فإن التاريخ الروسي يكشف عن حالة أخرى مغايرة تماما. فكل ما يحدث فيها لا يجري تحت ضغط عوامل خارجية، بل بأثر تراكمها في النفس الروسية. فما يحدث فيها هو بأثر ما سبقه من عملية داخلية بحتة غير مرئية وغير مسموعة في أعماق الروح الوطنية. انه يحدث حالما لا يقبل الروح الوطني ولا يرتضي بالنظام القديم للأشياء أو أحد جوانبه، أي حالما تتبين ملامح قصوره الواضحة بالنسبة للوعي الفعلي بحيث يجعله تدريجيا مثيرا للتقزز. وعادة ما يجري ذلك بصورة تدريجية. وحالما تبلغ هذه الحالة ذروتها حينذاك يجري استبدال القديم بالجديد. ويحدث هذا الاستبدال بسرعة مذهلة ودون صراع ظاهري. وعادة ما يبدو هذا الشيء غريبا بمعايير الرؤية الأوربية التي ترى الأشياء أو الآخرين بمنظارها فقط. من هنا استنتاجه القائل، بأن الأفعال التاريخية الأولية للشعب الروسي التي أرست أسس الدولة هي تعبير عن هذا الشخصية. وينطبق هذا على كل ما جرى من تحولات ورقي في مسارها التاريخي. وقدم مثال اعتناق النصرانية من جانب الروس كأحد الأدلة الكبرى بهذا الصدد. فقد كان اعتناق النصرانية عادة ما يجري، كما يقول دانيليفسكي، بثلاث طرق أساسية وهي أما بمساعدة المبشرين وعملهم الطويل، وأما عبر فرض المنتصرين لدينهم، وأما عبر اعتناق المنتصر دين المهزومين. أما بالنسبة لروسيا فقد جرت بطريقة أخرى تماما. إنها جرت بعد أن اعتنقها الأمير الروسي واعتقاده بتفوقها على الأديان الأخرى عبر البحث والجدل. وبعدها تبعه الشعب الروسي تقريبا بدون مقاومة. وما جرى في قلب الأمير فلاديمير لم يكن في الواقع سوى تعبيرا عما كان يدور في خلد الروس حينذاك بشكل غامض ومشاعر بمستواها، كما يقول دانيليفسكي. كما إن هناك الكثير من الأحداث والمشاهد التي تدل على ذلك. وقد استفاض دانيليفسكي بالحديث عنها. وبأثر ذلك توصل إلى أن أهم سمة تمثل الشخصية الروسية والتي تتجسد في أهم اللحظات

الكبرى في حياته تكشف عن أن سلوكها لم يكن محكوما بالمصالح المادية على عكس ما هو مميز للتقاليد الأوربية الغربية أو الرومية الجرمانية. إضافة إلى أولوية مبدأ الانتماء العام للشعب الروسي ومن ثم تغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة والأنانية.

لقد أراد دانيليفسكي القول، بأن النفسية الروسية هي بقدر واحد نتاج الشخصية الروسية، كما أنها أحد روافدها الأساسية. لقد تراكمت النفسية الروسية في مجرى المسار التاريخي للروس والدولة الروسية. إذ صنعت الجغرافيا الطبيعية الواسعة بتضاريسها الصعبة من الشخصية الروسية قوة عصية بالنسبة للتحكم بها من جهة، وانعدام حاجتها إلى التمرد والعصيان، من جهة أخرى. وإن حصيلة الأسباب والمقدمات التاريخية التي أدت إلى ظهور الدولة بوصفها المقدمة الضرورية لانتقال الكيان الإثنوغرافي إلى التجمع المدني تقوم في بلورة شخصيتها النفسية والذهنية والثقافية. وبالتالي، فإن النفسية الروسية المتراكمة في مجرى المسار التاريخي وصيرورة الدولة هي في الوقت نفسه نتاج هذا الكلّ الذي أسبغ عليها سماتها الخاصة التي لا علاقة لها بالتجارب الأوربية ونمطها الثقافي.

والشيئ نفسه يمكن قوله عما اسماه دانيليفسكي باختلاف الديانة (الارثوذوكسية) بين الروس والسلاف بشكل عام والديانة الأوربية (الكاثوليكية ولاحقا البروتستانتية). الأمر الذي يدفع إلى الأمام السؤال المتعلق فيما إذا كان هذا الاختلاف في المعتقدات الدينية كبيرا للدرجة التي يمكنه البرهنة على اختلاف النمط التاريخي الثقافي السلافي عن النمط الجرماني الرومي. وقد استفاض دانيليفسكي في تناول الكثير من أشكال وجوانب ومستويات الاختلاف التاريخي والثقافي الكبير بين هذه الديانات، رغم انتمائها للنصرانية العامة. وركز اهتمامه على الجوانب والأسئلة الأكثر أهمية كما يعتقد، وبالأخص قضايا الكنيسة والعصمة،

وقضية العلاقة بين الكنيسة والدولة ومن خلالها علاقة الدين بالدولة. وتوصل في مجرى تحليله للاختلاف بين المفهوم اللأرثوذوكسي (السلافي) والكاثوليكي والبروتستانتي حول مفهوم الكنسية إلى أن الفرق الأساسي بين المبادئ الأولية التي أعتنقها الروس وأغلبية الشعوب السلافية وبين تلك التي تقوم عليها الحضارة الأوروبية، هو اختلاف كبير وهائل. ووضع هذا الاختلاف في عبارات تقول، بأن الاختلاف بينهما لا يمكن استيعابه بالمفهوم العام عن الحضارة النصرانية. فقد تعرض مفهوم الكنيسة في الغرب الأوربي إلى تشويه عميق رغم انجازاتها الكبرى في الدفاع عن النصرانية الحقيقية. لكن النصرانية الغربية مع ذلك قد وصلت إلى تناقض نظري وعملي لا يمكن التوفيق بينهما. ففي الجانب النظري تجري محاولات حثيثة من جانب البروتستانتية والكاثوليكية لاستبدال النصرانية بالعقلانية. أما في المجال العملي فتجري محاولة إزالة التناقض بين الدولة والكنيسة، أي بين الجسد والروح. وبهذا يكونوا قد سعوا، كما يقول دانيليفسكي إلى علاج المرض بالموت. بينما تعلّم العقيدة الأرثوذكسية، بأن الكنيسة هي المنقذ الوحيد. في حين سعت الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية إلى تدمير جوهر النصرانية. بينما لا حضارة حقيقية بدون النصرانية، أي لا خلاص فعلي بدونها بما في ذلك بالمعنى الدنيوي للكلمة، كما يقول دانيليفسكي. وهو الخلاف الجوهري في الديانة التي يعتنقها الغرب الأوربي وبين الديانة التي يعتنقها السلاف بشكل عام والروس بشكل خاص. من هنا اختلافهما في تطور النمط الثقافي.

وكما يختلف النمط الثقافي الأوربي عن السلافي في مجال الديانة، فإنهما يختلفان في المكون الجوهري الثالث، أي في المسار التاريخي للتربية أو التهذيب الذاتي. وينطلق دانيليفسكي في موقفه هذا من أن الفارق الأساسي بين العالم الجرماني الرومي (الأوروبي) والعالم السلافي يظهر أيضا في ميدان

ومسار التهذيب التاريخي الذي حصل عليه كل منهما.

وربط خصوصية المسار التاريخي للتربية بالدولة، أي كيفية وخصوصية نشوءها وتطورها ومآثرها. وهي عملية تعكس أيضا مستوى الإدراك والانتماء العام للمجموعات أو الشعب بهذا الصدد. من هنا يمكن فهم السبب القائم وراء اندفاع الملايين للانتماء إلى الدولة والدفاع عنها. إذ كيف يمكن فهم سبب الانتفاضة التي قام بها الألمان عام 1813 ضد نابليون، لاسيما وأنها السلطة المستنيرة والقادرة على تقديم فوائد لهم أكثر من دويلاتهم الصغيرة والمتصارعة. والاجابة على هذا السؤال، حسب نظر دانيليفسكي، يقوم في أن هذه الفوائد التي كان يمكن للألمان الحصول عليها تبدو تافهة مقارنة بالشرف والحرية القومية. بل إن التاريخ يكشف عن أن التضحيات المتنوعة التي يقدمها رعايا الدولة للدولة تشير إلى أن أربعة أخماس هذه التضحيات لست لخدمة المصالح الشخصية، بل لخدمة المصالح الوطنية. كل ذلك اوصل دانيليفسكي إلى نتيجة اعتبرها أسّ التاريخ الذاتي للحضارة، أي فكرة وواقع الدولة. من هنا تشديده على الأهمية الوطنية للدولة، وأن كل شعب حالما يبلغ وعيه الذاتي، ولم يفقد بالتالي إدراك القيمة التاريخية لأصالته، ملزم بالحصول على دولته الخاصة. بمعنى أنه يجب أن يكون لكل شعب دولته. ولا تشكل هنا أهمية الاستثناءات الممكنة بهذا الصدد. ومن ثم لا ينبغي إيقاف القوة الصاعدة وقطع نموها الذاتي، عبر اخضاعها لمن هو أقوى منها.

لكن تحليل هذه القضية وتأسيسها النظري ضمن الفكرة العامة لصيرورة النمط التاريخي الثقافي، تهدف إلى كشف مضمون الفكرة القائلة، بأن التربية والتهذيب الذاتي الذي يميز صعود الأمم في دولها ومن ثم إمكانية إرساء أسس النمط الثقافي الخاص، هي عملية طويلة ومتداخلة. بمعنى أن المسار التاريخي للتربية هو أيضا مسار التهذيب الذاتي الذي

يبلور شخصية الأمم. ومن ثم ليس النمط التاريخي الثقافي سوى الذروة التي تتمثل مكونات صيرورته الذاتية. من هنا تمايز التربية والتهذيب الذاتي لمختلف الأنماط بسبب تنوع واختلاف أو تباين تجاربها الذاتية. ومن اجل توضيح فكرته هذه انطلق دانيليفسكي، مما اسماه بالأنواع الثلاثة للإكراه التي ترافق صيرورة الدولة ومن ثم نمطها الثقافي، وهي كل من العبودية، والدِّية (الجزية)، والإقطاع. فالعبودية بسبب مضمونها وأسلوبها تؤدي في نهاية المطاف إلى استحالة بلوغ أهدافها، وذلك لأنها تفسد الاثنين العبد ومالكه. وقد تستمر هذه التبعية بأقدار مختلفة لكنها تدمر إمكانية تأسيس الحرية المدنية الحقيقية في هذه الدول. أما تبعية الجزية التي تحدث بأثر سيطرة شعب على آخر دون أن تفرض عليه نمط حياتها وقيمها. ولهذا النظام أشكال وأثقال مختلفة. وعموما يؤثر بشكل عميق على الوعي الذاتي للناس. أما الإقطاعية التي يتناولها دانيليفسكي بمعنى أوسع من مجرد حصرها في نمط اقتصادي اجتماعي معين، فقد وجد فيها نظاما مأخوذا أو منقولا من بقايا الإمبراطورية الرومانية. فبعد أن غزتها القبائل الجرمانية جرى إدخال هذا النظام إلى الشعوب التي استطاعت إنشاء دولها متأثرة بالمبادئ الرومانية كما نراه في حالة ألمانيا. وعادة ما يجري ربط صعود هذا النظام واستتبابه بشخصية شارلمان الذي قام بتوزيع ممتلكاته على أعوانه مقابل أداءهم بعض الواجبات العامة. وهذا بدوره لم يكن إلا إضفاء الشرعية الرسمية على ترتيب الأشياء التي نشأت في الغالب بأثر الغزو والفتح. وإلى جانب الاضطهاد الإقطاعي ظهر نوعان آخران، كما يقول دانيليفسكي، مؤزران له وهما كل من قمع الفكر واضطهاد الضمير تحت الاستبداد البابوي (الكنيسة). وتحت هذا الظلم الثلاثي للفكر والضمير والحياة حدث الانتقال إلى عالم القرون الوسطى في أوربا.

وفي مجرى تحليل مسار التربية أو التهذيب الذاتي المتراكم في مسار

التجربة التاريخية الأوربية يشير دانيليفسكي إلى أثر الحروب الصليبية، التي اظهرت جميع القوى الاجتماعية للعصور الوسطى وجعلتها تلامس الحضارة العربية منذ بداية القرن الثالث عشر. حينذاك أخذت تظهر ملامح الثقافة التيوقراطية الأرستقراطية. وهي الفترة التي ظهرت فيها الطبقات الاجتماعية الجديدة لتحل محل العبيد الأثينيين والرومان. وأدى المسار الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في أوربا إلى الشعور الأول بضرورة الإطاحة بالسلطة في مجال التفكير الذي حصل على تسمية عصر النهضة (القرن الخامس عشر). وبأثر هذا الفكر النشط والفعال أطيح بالاضطهاد الديني الذي ترافق مع زمن الإصلاح الديني (القرن السادس عشر). بينما كان القرن السابع عشر هو قرن هيمنة ما اسماه دانيليفسكي بالقوى الخلاقة التي شكلت الضمانة الذاتية لتطوير نمط تاريخي ثقافي أوروبي خاص، رغم أن هذا القرن كان مجرد وقفة في الحركة الأوروبية العامة. واستكمل القرن الثامن عشر هذه الدورة بالإطاحة بالنير الثالث، نير الاقطاعية، الذي انجزته الثورة الفرنسية. وما بعدها جاءت المرحلة الثالثة من التطوير المتناسق التي جعلت من التقدم والإبداع مسارا بلا حدود ولا نهاية. ووجد كل ذلك انعكاسه في جميع ميادين الحياة الفردية والاجتماعية والقومية والأوربية ككل. وتميز مسارها ومن ثم تربيتها الذاتية في بلوغ حالة كسر الاسوار والقيود أيا كانت، والتي وجدت ذروتها في المعارك الاجتماعية العنيفة في شوارع المدن الأوربية عام 1848. وقد كانت تلك بداية النهاية.

مما سبق يتضح، بأن دانيليفسكي أراد القول، بأن الشعوب الأوروبية قد مرت بطرق ملتوية ومعقدة من اجل بلوغ الحرية. واستطاعت الفضائل الأخلاقية للشعوب الأوروبية من مواجهة مختلف أصناف البلاء، ونجحت في تحمل أوزاره. وبأثر تحليله واستعراضه لمختلف مظاهر ومستويات هذا المسار التاريخي، توصل إلى استنتاج عام يقول، بأن المسار التاريخي للتربية

الذاتية للدول الأوروبية وخصائصها التي تراكمت عبر مرورها بأنماط التبعية والخضوع قد كشف عن أنها لم تفقد صفاتها الأخلاقية التي جعلتها قادرة على استبدال الإرادة القبلية البدائية بالحرية المدنية. إلا أنها ما زالت تعاني من التعاسة التي لازمت مرورها بمرحلة الإقطاع والتي حرمت الجزء الأعظم منهم الأرضية اللازمة لهذه الحرية ألا وهي الحق في الأرض التي يعيشون عليها. ونفس الشيء بالنسبة لمرحلة ما بعد الاقطاع، أي المرحلة البرجوازية ونظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي وقيمه الجديدة. وربط دانيليفسكي ما اسماه بفقدان الأساس المادي للحرية المدنية بسبب فقدانهم الأساس المعنوي لهذه الحرية والحياة بشكل عام، وبالأخص بعد أن بنوا معتقداتهم الدينية على أساس خرب لما يسمى بالعصمة البابوية، أو على التعسف الشخصي للبروتستانتية. أما الآثار المترتبة على هذه الكذبة الدينية فإنها تؤدي بصورة مستمرة إلى نتائج يصعب السيطرة عليها. وقد كانت إحدى النتائج الجلية بهذا الصدد تقوم في ظهور واحتدام الجدل السياسي واندفاعه صوب المقدمة. لكنه جرى قمعه من خلال توجيهه صوب المسألة القومية.

لقد أراد دانيليفسكي القول، بأن جميع الأحداث السياسية الناجمة عن التطور الأوربي لم تكن مرتبطة مباشرة بالسلاف. كما أن السلاف لم يلعبوا فيها دورا في ما يخص قضايا العلم وتحرير العقل من سلطة الهيبة والتقليد. وإن نتائج هذه الحركة تصب وينبغي لها أن تصب في مصالح السلاف، وكذلك جميع الدول الأخرى بشكل عام.

أما بالنسبة لروسيا والعالم السلافي ككل فقد مرت بطريق آخر لا يشبه في شيئ مسار التجربة الأوربية ومن ثم نمطها الثقافي. لقد كان المسار التاريخي للدولة الروسية معقدا وخاصا. وتحولت الدولة إلى قوة من طراز خاص جعل من النفسية الروسية تقبل بكل ما من شأنه مركزة الدولة

وقوتها. ومن ثم بلور نمط خاص من التربية أو التهذيب الذاتي في ما يتعلق بموقف الشعب من الدولة والنظام السياسي والمصالح والقيم. واستفاض دانيليفسكي في استعراض وتحليل هذا الخاصية والمسار العام للتاريخ الروسي المتعلق بنشوء وتطور الدولة وانعطافاتها، والدين الارثوذوكسي ومشكلة الأرض (القنانة والمشاعية الفلاحية)، ومن ثم كيفية إرساء أسس وقيم النمط الثقافي السلافي الروسي. واختصر كل هذا المسار المعقد في صيغة شكلية دقيقة تستجيب لموقفه العام والخاص بهذا الصدد، قائلا، بأن القنانة هي أيضًا الشكل الروسي من الإقطاعية، كما كانت مهمة الفارياغ هي الشكل الروسي للاحتلال[1]، وحكم التتر هو الشكل الروسي للجزية. وقد استخدمها ملوك موسكو من أجل المركزية السياسية في روسيا. الأمر الذي جعلها نظاما هينا نسبيا. لقد اراد دانيليفسكي القول، بأن الشعب الروسي قد مر بأشكال مختلفة من الخضوع، التي لعبت أدوارها وأدت إلى تجمّعه في جسد واحد ومن ثم تذليل الأنانية الضيقة. وبالتالي عوّدته على إخضاع إرادته للأهداف المشتركة. وتحققت هذه الأهداف في بناء الدولة المستندة إلى أساس وطني راسخ. وفي مجرى تاريخها الألفي (ألف عام) لم يجر استبدال الأنانية الفئوية بالطبقية الاجتماعية. ولم يفقد الشعب الروسي فضائله الأخلاقية، كما انه لم يخسر الأساس المادي لمواصلة تطوره، وذلك لأنه ظل يحتفظ بملكية الأرض بدرجة لا يمكن مقارنتها بأي شعب آخر من الشعوب الأوربية. وبالتالي، فهو قادر على تحمل جرعة كبيرة من الحرية أكثر مما في أية دولة أخرى، وذلك لأنه كان يملك الأرض، على عكس ما تروج له الفئات المتأثرة بالغرب الأوربي وأوربا نفسها. وقد حدد ذلك، كما يقول دانيليفسكي، تشبث الروس بغريزة محافظة لا تحب التغيير العنيف.

---

(1) الفارياغ هي تسمية عامة عن القبائل الإسكندنافية، التي تقول بعض مصادر التاريخ المتعلقة بروسيا، بأنهم أول من ساهم في ارساء أسس الدولة وقيادتها، بعد أن تحولوا إلى روس أو اندمجوا فيهم اندماجا كليا، ومن ثم ذابوا في بوتقة السلافية الروسية.

من هنا كانت مطالبه السياسية وآماله تتسم بالاعتدال. والسبب يقوم في أن تاريخ الشعب الروسي لم يعرف الصراعات الداخلية البينية بين فئاته وطبقاته الاجتماعية. من هنا فهو لا يرى في السلطة عدوا، بل على العكس من ذلك انه يثق بها ثقة تامة.

وحدد ذلك ما اسميته بنقل التبشيرية الدينية الكاثوليكية البيزنطية وشعارها «موسكو روما الثالثة» إلى تبشيرية سياسية إثنية ثقافية تسعى لجعل موسكو «مركز الاتحاد السلافي وليس العالمي». وتناول هذه المهمة من خلال تحليله للإشكاليات المتعلقة بطبيعة ونوعية الصراع التاريخي بين روسيا وأوربا، ومن ثم خصوصية هذا الصراع، أو ما اطلق عليه دانيليفسكي اسم المعركة التاريخية الكبرى بين روسيا وأوربا، بوصفها صراعا بين نمطين ثقافيين مختلفين تماما. ووجد في نهاية المطاف في «الاتحاد السلافي» الحل النهائي لهذا النزاع الكبير والمتعدد الأوجه والمستويات.

انطلق دانيليفسكي هنا من ظاهره هذا الخلاف والاختلاف بين روسيا وأوربا، ومن ثم الإجابة على السؤال المتعلق بالسبب أو الأسباب القائمة وراء العداء الأوربي لروسيا. بعبارة اخرى، ان مقدمة هذا الصراع بالنسبة له تكمن في العداء الأوربي تجاه روسيا وليس بالعكس. وهي ظاهرة فعلية وليست مفتعلة. وكما كانت في الماضي نراها اليوم أيضا. من هنا اهتمامه بإشكاليات العداء التاريخي المتأصل تجاه روسيا من جانب القارة الأوربية، بمعنى لماذا تظهر هذه القضية، وما هي خصوصية ظاهرة العداء التاريخي بين الأمم، وعما إذا كان لها بعدا ثقافيا أيضا.

فقد كانت فكرته وما توصل إليه في تحليله لمفهوم النمط التاريخي الثقافي أو الحضارة إلى أن لكل أنواع وأصناف العداء جذورها في الواقع والثقافة. ففي المجال الواقعي عادة ما يرتبط الصراع بالأرض والثروة. وهي حالة واضحة في طبيعة الصراع الروسي الأوربي. غير انه له بعدا جوهريا أعمق

يقوم في طبيعة الثقافة وكيفية فعلها عندهما. وهذا بدوره وثيق الارتباط بالتاريخ السياسي. فالسياسة، كما يقول دانيليفسكي، هي صانعة الحكمة ومعارضتها. وفيها من خلالها تظهر كل الإمكانات المتناقضة في الوجود التاريخي للأمم. وقد اورد في تقديمه لطبيعة الصراع والعداء بين روسيا وأوربا العبارة التالية: قال لي أحد الأجانب:»انظر إلى الخارطة! هل يمكننا يا ترى أن نشعر بالأمان والاطمئنان مما تشكله روسيا من قوة ضاغطة علينا بحجمها كما لو أنها سحابة فوق رؤوسنا أو كابوس رهيب يجثم علينا؟». ومع ان دانيليفسكي لم ينكر ما للأرض وحجمها من قوة ضغط فعلية، لكن الشيء الجوهري هنا هو أين وماذا ومتى وكيف يجري التعبير عنه؟ فقد واجهت أوربا وهددتها كل من فرنسا تحت حكم لويس الرابع عشر ونابليون، وإسبانيا في عهد تشارلز الخامس وفيليب الثاني، والنمسا في عهد فرديناند الثاني. بمعنى هدد كل منهم بتدمير التنمية الحرة المستقلة لقومياتها المختلفة. وبالمقابل سعى كل منهم من اجل تحرير النفس. وهنا يبرز السؤال التالي: هل قامت روسيا بشيء ما يشبه ما قامت به الدول الأوربية الكبرى في مسارها التاريخي؟ وللإجابة عليه انطلق من التاريخ الفعلي لروسيا نفسها. وكتب بهذا الصدد يقول، بأننا حالما ننظر إلى التاريخ الروسي ضمن سياق هذه الإشكالية، فإننا نلاحظ وجود وحالة التدخل الروسي مراراً وتكراراً في مصير أوروبا. لكن السؤال الأعمق هنا يقوم بماهية الأسباب القائمة وراء هذا التدخل. إذ تدخلت روسيا عام 1799 وعام 1805 وعام 1807. حيث خاض الجيش الروسي حروبا نجح في أغلبها. غير أن نجاحه كان من حيث الواقع لصالح الدول الأوربية أكثر مما هو لمصالح روسيا نفسها. بمعنى انه تدخل من اجل مصالح غريبة بالنسبة لروسيا ولا مصلحة لها فيها. وبالتالي، فإن التدخل الروسي كان على الدوام من اجل الحرية الأوربية والعدالة وليس بالعكس، كما هو الحال في تدخل الدول الأوربية في حياة الآخرين.

فقد حاربت روسيا عام 1813 من أجل ألمانيا وأوربا لمدة عامين. وبعد أن أنتهى الصراع بإطاحة نابليون، فإنها أنقذت فرنسا من الانتقام الأوربي بنفس الطريقة التي أنقذت فيها أوروبا من الاضطهاد الفرنسي. وبعد خمس وثلاثين سنة نجحت روسيا مرة أخرى ولكن أيضا خلافاً لمصالحها، في إنقاذ النمسا من التفكك النهائي. والسؤال الذي يبرز هنا هو ما الذي حصلت عليه روسيا واستفادت مما قامت به من جانب الشعوب الأوربية؟

ان النتيجة واضحة وجلية، ألا وهي بقاء نفس المواقف السيئة من الروس والدولة الروسية. كل ذلك يكشف عن أن دروس التاريخ هذه لا تعلمّ أحدا، وإنها لم تتحول إلى عبرة يمكن الاستفادة منها. فالأوربيون يعتبرون روسيا دولة غازية وتوسعية. وبالتالي فهي تهدد سلامة واستقلال أوروبا[1]. هذا هو الاتهام الأول. أما الاتهام الثاني فيقوم في أن روسيا عتمة سوداء وقوة مناهضة للحرية والتقدم.

وقد اجاب دانيليفسكي على ذلك قائلا، بأن روسيا بالفعل ليست صغيرة. غير أن كل ما يملكه الروس من الأراضي لم يجر عبر الغزو والاحتلال، بل عن طريق التوطين الحر. وقد كان هذا هو تطورها وتوسعها الطبيعي على مدار قرون. فكل المناطق التي جرى توطين الروس فيها لم تكن تحتوي على «هيئات سياسية» أي دول. وما قبل صيرورة واستتباب الدولة الروسية كانت كل المناطق الكبيرة لروسيا وشعوبها في حالة بدائية. كما أن روسيا لم تنتهك حرمة دولة ما أو تهدمها. فقد عاني الروس أنفسهم وقدموا تضحيات هائلة في مجرى تاريخهم في مواجهة الدول والقوى الغازية

---

(1) إننا نقف هنا أيضا أمام مفارقة غريبة تنتظم فيها السفاهة والرذيلة بقدر واحد. فقد كانت أوربا في تلك المرحلة هي القوة الغازية والمحتلة الكبرى على النطاق العالمي. إنها مرحلة الصعود "الاستعماري" أو بصورة أدق التخريبي والتدميري لمختلف شعوب القارات. وبالتالي، فإن تخوفها من "الغزو" الروسي يعادل معنى تخوفها من سقوط قوتها الكولونيالية آنذاك.

من تتر وبولنديين وسويديين وغيرهم. بينما لم يقمع الروس أي كيان كان. باختصار، إن بناء الدولة الروسية لم يجر تشييده على عظام الشعوب. على العكس. لقد توسعت الدولة الروسية أما في أراض بور أو جرى توحيد الأقوام في صيرورتها التاريخية والدولتية. غير انه لم يجر على الاطلاق ولا في أية مرحلة من مراحل تطورها تذويب الاقوام أو قهر الشعوب على القبول بالروسية بالقوة والعنف.

وهو استنتاج له، على الأقل، منطقه ومضمونه الخاص عند دانيليفسكي المؤيد للفكرة القائلة، بأن لكل دولة الحق في الوجود المستقل إلى المدى الذي تكون فيه هي نفسها واعية ومطالبة بها. لاسيما وإنها ذات قيمة ومعنى وجدوى. وكل ما يقف بالضد منها أو ينتهكها فإن نتيجة أفعاله تبقى في نهاية المطاف بلا قيمة وأثر. فلو احتلت بروسيا على سبيل المثال، الدنمارك أو احتلت فرنسا هولندا، فإن كل منهما سيسبب معاناة حقيقية للدانمارك وهولندا. وذلك لأنه يؤدي إلى انتهاك حقوقهم، والذي لا يمكن مكافئته بأية حقوق أو امتيازات مدنية أو سياسية أخرى. وذلك لأن الشعوب التي تعيش ضمن دولها الخاصة وحياتها السياسية، بحاجة إلى أن تكون جميع نتائج أنشطتها الصناعية والعقلية والاجتماعية من ممتلكاتها الخاصة. ومن ثم لا ترغب بأن تكون قربانا لأية قوة سياسية غريبة. إذ لكل قومية تاريخية مهمات خاصة بها. كما أن لها فكرتها الخاصة. وكل ذلك يجعلها متميزة عن الآخرين بالمعنى الإثني والاجتماعي والديني والتاريخي. وبما أن الشرط الضروري لتحقيق كل ذلك هو شكل الاستقلال السياسي الوطني، من هنا، فإن تدمير استقلال هذه القومية يعادل معنى القتل الوطني. مع ما يترتب عليه من استثارة ردود الفعل ضد مرتكب الجريمة (الغازي أو المعتدي). وصوّر دانيليفسكي هذه الحالة على مثال من جرى قطع يده أو رجله. فقطع اليد أو الساق لا يوقف حياة الفرد لكنه يحرمها من الامتلاء وتعدد مظاهره

الممكنة مقارنة بحال خلوه من الإصابة. وبالتالي، فإن الشعب أو القومية التي لا تجمع كل أجزائها وأعضائها بهيئة واحدة تبقى مجرد شبح سياسي.

ووضع هذه المقدمة في اساس تفسيره لما اسماه بمصدر الخلاف بين روسيا وأوربا. ووجد هذا المصدر في عدم اعتراف أوروبا بالروس كشخصية خاصة ومستقلة. إنها ترى في روسيا والسلاف شيئا غريبا عنها. فقد كان الغرب بشكل عام والألمان بشكل خاص يعتقدون ويأملون، بأنه لا ينقذ العالم سوى الحضارة الألمانية. لذلك ترى أوروبا في روسيا والسلافية ليس فقط شيئا غريبا ولكن أيضا مبدأ عدائيا.

ووجد دانيليفسكي في الموقف الأوربي من روسيا سلوكا يتميز بالازدواجية. وهو امر جلى حالما يجري النظر إلى ما اسماه بالمقاييس والأوزان التي تقيس بها أوروبا وتزن حالما يتعلق الأمر بروسيا والسلاف بشكل عام. كل ذلك أوصله الى استنتاج يقول، بأن الألمان والسلاف في صراع تاريخي، لأن كل منهما لا يحب الآخر. إذ يختزن الألمان شعورا عدائيا في اللاوعي تجاه الروس والسلاف. وهي غريزة تاريخية تجعل أوروبا لا تحب روسيا. من هنا مواقفهم من ن كل ما هو روسي وسلافي متميز وخاص يستحق الاحتقار. ومن ثم يصبح القضاء عليه واجبًا مقدسًا ومهمة حقيقية للحضارة. بل إننا نرى تعاطفا وتقديرا لمختلف الشعوب داخل روسيا باستثناء الروس. وهناك العشرات من الأمثلة الحية والواقعية التي تكشف عن طبيعة ونوعية هذه العلاقة على مستوى المواقف الفردية والاجتماعية والحكومية. كما نعثر عليها في ما يكتبونه عن الروس في الصحف والمجلات وما شابه ذلك، أي كل ما يعّبر عن آراء ومشاعر الجزء المستنير من الجمهور. والشيئ نفسه يمكن قوله عن مواقف الدول، إذ نرى في جميع المجالات تسود نفس روح العداء والشك والشماتة والكراهية والازدراء. وهذه المواقف تتعلق بكافة مجالات الحياة من العلاقات السياسية إلى العلاقات اليومية العادية وتجاه

جميع طبقات المجتمع. وقد جعل ذلك دانيليفسكي يتوصل في نهاية المطاف إلى القول، بأن الروسي الوحيد الذي يستحق احترامهم وتكريمهم هو الذي يفقد هويته الوطنية. تماما كما كان يقول الأمريكيون، بأن الهندي (الأحمر) الجيد هو الهندي الميت!

وبأثر ذلك توصل إلى استنتاج عام يقول، بأنه لا يمكن العثور على تفسير مقنع لكل هذا التعسف السياسي وهذا العداء الاجتماعي إلا في حقيقة أن أوروبا تعترف بروسيا والسلاف كشيء غريب عليهم ومعاديا لهم. وهي حالة يصعب نفيها بالنسبة لكل مراقب محايد. لكن السؤال المهم هنا يتعلق في ما إذا كان هذا العداء جزء من رؤية واعية لنفسها أو انه جزئي أو عابر أو مؤقت أو نتاج سوء فهم؟ أما الاجابة على هذا السؤال فتكمن في الاجابة على ما إذا كانت روسيا أوربية أم لا. وهي الإجابة التي قدمها دانيليفسكي في الفصل الذي يحمل نفس العنوان (هل أن روسيا أوربية أم لا؟). وأجاب عليه بالنفي القاطع، مستندا بذلك الى فلسفته عن «النمط التاريخي الثقافي». بمعنى إن النمط الأوربي لا علاقة له بالنمط الروسي(السلافي). وهما مختلفان في كل المكونات الجوهرية للنمط التاريخي الثقافي، أي للثقافة والحضارة.

روسيا واشكاليات «المسألة الشرقية»

من هنا النقد العميق واللاذع الذي قام به دانيليفسكي في موقفه من الغربيين أو اتباع النزعة الأوربية بين الروس. ومن خلاله حاول الكشف عن الطبيعة التاريخية والملموسة للخلاف بين روسيا وأوربا، كما تناولها من خلال مناقشته لما كان يسمى آنذاك «بالمسألة الشرقية». فقد كان لهذه المسألة طابعها الخاص تجاه روسيا. بل أن دانيليفسكي اعتبر مضمون «المسألة الشرقية» هو الصراع بين روسيا والغرب، بين النمط التاريخي الثقافي السلافي والنمط الأوربي الجرماني الرومي. إن عدم إدراك طبيعة ومضمون هذه القضية والصراع الروسي الأوربي يقوم في أن اتباع الغرب

الأوربي الروس ومشكلتهم الخاصة تقوم في محاولاتهم طبع كل ما هو روسي وسلافي بالطابع الأوربي. انهم يرغبون في التوفيق بين الدور التاريخي المميز لروسيا والسلافية وبين أروبا بالضد من حقيقة التعارض والتباين الجذري بين المصالح السلافية والأوربية (الجرمانية الرومية). وبالتالي، فان المسألة المثارة تحت عنوان «المسألة الشرقية» والحرب بين الشرق والغرب هي تصورات مسطحة وتحتوي على تعميم لا يتفق مع الوقائع والحقائق. واهم حجج دانيليفسكي بهذا الصدد تقوم في كون الصراع بين أوروبا وآسيا لم يكن موجودا أبدا. ولا يمكنه الوجود. وذلك لأن أوروبا لم تعترف بنفسها بوصفها كيانا واحدا. وبالنسبة لآسيا فالقضية أعقد، وذلك لأن شعوب آسيا لم تعترف بنفسها على أنها كيان واحد قادر على الدخول في صراع مع أوربا بما في ذلك من جانب الدول والشعوب المرتبطة بينها بوحدة سياسية وتاريخية وثقافية. إذ لم تكن هناك حرب على مدار التاريخ سواء عن طريق الصدفة أو التخطيط، بحيث تشترك فيها جميع شعوب أوروبا في محاربة جميع شعوب آسيا أو بالعكس. إن أوروبا وآسيا، من وجهة نظر دانيليفسكي، هي مفاهيم متنوعة ذات أبعاد جغرافية وإثنوغرافية وثقافية تاريخية خاصة. فبالمعنى الإثنوغرافي يمكن أن تتطابق فيه آسيا مع أوروبا (ضمن مفاهيم الآرية). والشيء نفسه يمكن قوله عن روسيا وأوربا. إذ أنهما كلاهما بالمعنى الإثنوغرافي يعودان لنفس المصدر. ومن حيث كونها مفاهيم ثقافية تاريخية فأوروبا ليست موحدة ولكنها أكثر اقترابا بينها. بينما لا تتصف آسيا مع أي شيء أو نموذج من هذا القبيل. إذ لا وحدة تحكمها. وبالتالي لا يمكنها الدخول في صراع مع أوروبا. أما الحروب العديدة حسب طابعها الجغرافي فيمكن أن تحسب ضمن مظاهر الصراع بين أوروبا وآسيا. لكنها في الكثير من جوانبها لا تختلف عن أغلب الحروب التي تخوضها شعوب أوروبا في ما بينها، وشعوب آسيا أيضا. ومن حصيلة كل هذه الحجج توصل إلى استنتاج عام يقول، بأن الشعوب التي تنتمي لنفس النمط التاريخي الثقافي لها ميل

طبيعي لتوسيع أنشطتها وتأثيرها، بقدر ما تكون عليه مواردها البشرية، تماماً كما يفعل أي فرد. وهو طموح طبيعي يخلط بالضرورة مختلف شعوب النمط الثقافي العام، بغض النظر عما إذا كانت حدودهم تتطابق مع الحدود الجغرافية أم لا.

فقد مرت ما يسمى بالمسألة الشرقية، بالنسبة لدانيليفسكي، بثلاث مراحل. هي مرحلة العالم القديم. أما نهاية المرحلة الثانية من تطور المسألة الشرقية فترتبط ببداية الضغط الغربي على الشرق، أو بشكل أدق، فترة الضغوط التي مارسها العالم الجرماني الرومي والكاثوليكي والبروتستانتي ضد الأرثوذكس السلافيين واليونانيين. وهي الفترة التي استمرت من أيام شارلمان إلى أيام كاثرين العظمى. أما الفترة الثالثة، التي ظهرت فيها المسألة الشرقية بفكرة تجديد الإمبراطورية الشرقية، فيجب أن يطلق عليها مرحلة وقوف الشرق ضد الغرب، ووقوف العالم السلافي اليوناني ضد الجرمانية الرومية.

وقد كان لتلك المسألة وحروبها أشكالها الخاصة. ففي وقت من الأوقات أخذت ضغوط العالم الجرماني ضد السلافية طابع الكفاح ضد الاسلام (المحمَّدانية)، كما اتخذت المقاومة السلافية اليونانية نفس الطابع في النضال ضد الاسلام (المحمَّدية) خلال تلك الفترة. وكما كان الحال في أيام كاثرين وبعدها تبين بأنه لا يمكن أن تكون هناك سوى ثلاث نتائج يمكن لروسيا تحقيقها في حروبها مع تركيا وهي: أما تقسيم تركيا بين النمسا وروسيا؛ أو الضمّ الكامل لتركيا إلى روسيا؛ والثالث هو ما يسمى بالمشروع اليوناني، أي إحياء الإمبراطورية البيزنطية اليونانية. وجميع هذه الأشكال تكشف عن طبيعة وتعقيد هذه المسألة التي وضعها دانيليفسكي ضمن سياق الصيرورة المستقبلية للنمط السلافي في صراعه ضد الهيمنة الغربية الأوربية. وفي الوقت نفسه اكد على أن الجوهري بالنسبة لروسيا هو حاجتها

إلى سياسة وطنية، بمعنى تفضيل المصالح الوطنية على أي شيئ آخر فيما يتعلق بحل «المسألة الشرقية». من هنا استنتاجه، بأن المعركة لا مفر منها بين روسيا وأوربا. وكتب قائلا بهذا الصدد، من أنه عاجلا أم آجلا، أردنا أم لم نرد، فإن الصراع مع أوروبا (أو على الأقل جزء كبير منها) أمر لا مفر منه نظرا للمسألة الشرقية.

وفسر دانيليفسكي مقدمات واقع وآفاق الصراع الروسي الأوربي من منطلق الفكرة الثقافية، أو فكرة النمط التاريخي الثقافي. وانطلق في ذلك مما اسماه بالقانون التاريخي، الذي اطلق عليه أيضا تسمية قانون المحافظة على مخزون القوى التاريخية. والمقصود بذلك، هو أنه في بداية تاريخ كل شعب، بما في ذلك في مرحلته الإثنوغرافية أو بعد تخطيها بوقت قصير، عادة ما يحدث أن يكون جزء من هذا الشعب في علاقات مباشرة وثيقة مع الشعوب المجاورة التي وصلت إلى درجة أعلى في تطورها الثقافي. وفي هذا الجزء من الشعب يأخذ التعليم حصته من التطور. بحيث يمكن أن ترتقي الحياة الدينية والسياسية والثقافية إلى درجات عالية من الكمال. لكن الأساس الذي يبنى عليه هذا التطور يبقى هشا، وذلك لأن جذوره لا تنتشر في جميع أنحاء الجسم الإثنوغرافي الأصلي. بينما هو الوحيد القادر على منحه كل من القوة والاستقرار. وبالتالي فإن العواصف الخارجية غالباً ما تهدد هذه الزهرة بالموت. ولكن ما زال القسم الباقي من هذا الشعب محميا بوقاء طبيعي قوي مثل الغابات والسهوب والجبال، فإنه يعمل على المحافظة على سلامته وكيانه الإثنوغرافي. وقدّم في تفسيره لمعنى وآفاق هذه العملية أمثلة أستمدها من التاريخ الفعلي. المثال الأول لهذه الظاهرة هو التاريخ القديم لإيران. فقد بلغت المملكة فيها مستوى رفيعا من التطور، لكنه كان يتمثل ثقافة نمط تاريخي آخر هو النمط الثقافي البابلي. الأمر الذي افقدها طابعها الوطني، لهذا سرعان ما تراجعت وتلاشت تحت تأثير

هذه الثقافة القديمة. والمثال الثاني هو تاريخ اليونان، حيث تطورت الحياة اليونانية وبلغت ألقها وازدهارها في مناطقها الثقافية (بيلوبونيز والهيلاس) تحت تأثير مصر والفينيقيين. لهذا سرعان ما دمرت الانقسامات الداخلية وانعدام الحس السياسي السليم الازدهار اليوناني بحيث جعلها فريسة لأول قوة سياسية قوية تلاقيها في الطريق. ويقصد بذلك قوة روما الصاعدة. كما يمكننا رؤيته على مثال الأسبان الجبليين، الذين استطاعوا تحرير انفسهم من سيطرة المور (عرب الأندلس والمغرب) مما ترتب عليه تألق وعظمة إسبانيا الجديدة. كما يمكننا رؤية ذلك على مثال الظهور والنمو التاريخي لروسيا. حيث ظهرت في بدايتها بذور المواطنة والتربية الذاتية الأولية، ولاحقا تحت تأثير بيزنطة. ثم الصراع الداخلي، والغزو التتري، وغزو الليتوانيين، والتخريب الذي عملت عليه السلطات البولندية تجاه الحياة الروسية. لكن في الشمال الشرقي، في مناطق الغابات البعيدة أخذ يجري تنشيط الاحتياط التاريخي الكبير للقوة الروسية. وبعد أن تقوّت وتصلّبت أخذت تعيد بناء قوتها وتجميع وتوحيد أراضيها تحت لواء موسكو وخلفائها زمن بطرس الأول وكاترين. كل ذلك يكشف عن أن روسيا تمتلك مخزونًا هائلاً من القوات السلافية. ويشهد التاريخ والواقع بأن هذا المخزون لن يختفي بدون أثر جلي. إذ يجري إحيائه وترميمه وتجديد الحياة السلافية على نطاق أوسع. وهذا بدوره أمر مطلوب بموجب قانون الاقتصاد التاريخي، شأنه شان قانون اقتصاد الطبيعة، والذي لا يخلق أي شيء عبثا.

وفي حال تطبيق هذا الموقف أو المنهج العام وتخصيصه الدقيق، كما يقول دانيليفسكي، فإننا سنرى بأن أوروبا ليست فقط شيئًا غريبًا بالنسبة إلينا، بل وحتى عدائية. إن مصالحها لا يمكن أن تكون مصالحنا قط، بل أنها في تضاد معها في أغلب الأوقات والحالات. وبالتالي من المفيد بل ومن الضروري النظر إلى هذه الأمور وبشكل دائم من وجهة نظرنا الروسية

الخاصة، وتطبيقها كمعيار تقييمي وحيد. بمعنى انه يجب أن يكون لدينا مفهومنا الخاص لكل هذه الأشياء مع اعتقاد راسخ بأن الالتزام بهذا المعيار والقيم يساعدنا على مواجهتهم.

واعتبر دانيليفسكي، بأن «نظام التوازن السياسي» هو نظام طبيعي للعلاقات السياسية الداخلية بين الدول الأوروبية، وأن النظام المستقر للأشياء، الذي كانوا يتطلعون إليه يزداد قوة مع مرور الوقت. كما تم القضاء على الحوادث المقلقة أو على الأقل إضعافها. وإذا لم تكن روسيا تابعة لأوروبا لا عن طريق القرابة ولا بالتبني، وإذا كانت الأهداف الرئيسية لأوروبا وروسيا (أو بشكل أدق السلافيين) تعارض بعضها البعض، فإن أوروبا تبقى في جوهرها معادية لنا. وبالتالي فإن عداءهم في ما بينهم هو احد مصادر الأمان بالنسبة لروسيا. غير أن ازدياد قوة أية دولة أوروبية، كما يقول دانيليفسكي، ليست خطرا على الإطلاق بالنسبة لروسيا، ولا تضر بحد ذاتها بمصالحها إذا لم تنتهك أي من مزاياها الخاصة. لهذا دع فرنسا تستحوذ على الضفة اليسرى لنهر الراين وبلجيكا، وتؤثر تأثيرًا حاسمًا على شؤون شبه الجزيرة الاسبانية. إذ أن هذه الحالة ليست مشكلة بالنسبة لروسيا. إن فرنسا تبقى عاجزة عن شن حرب هجومية ناجحة ضد روسيا. والشيئ نفسه ينطبق على بروسيا (المانيا).

غير إن ذلك لا يقلل ولا يبعد جوهر الحقيقة القائمة في أن الخصام بين روسيا وأوربا هو خصام دائم. وإن الميزة الأخلاقية لنظام الدولة الروسية يقوم في أن الشعب الروسي هو كائن كامل ليس عن طريق آلية الدولة المصطنعة، ولكن نتاج فهم شعبي عميق الجذور يدور حول بؤرة سيادته الذاتية. وهو بالتالي إدراك حي للوعي السياسي الذاتي وإرادة تماثله. وبالتالي فإن قوة روسيا وازدهارها يقوم في كونها بالإضافة إلى سلامة الوحدة الحية وتعاضدها، لا تواجه عوائق تعرقل مسارها. كما أنها مازالت حية وسلوكها

محكوم بنكران الذات. وفي هذا يكمن مصدر قوتها الذاتية في المعركة الحالية والمستقبلية مع أوربا. وأن هذا الصراع يلزم روسيا بالتمسك بما اسماه دانيليفسكي بالروح البطولي.

ووجد ميدان تحقيق هذا الروح البطولي في بؤرة الصراع الجلية والمسترة بين روسيا وأوربا حول القسطنطينية، عبر تحويلها إلى «قيصرغراد» أو مدينة القيصر أو القيصرية. وهو المضمون العملي لما اسميته بمساعي دانيليفسكي النظرية لنقل التبشيرية الدينية الكاثوليكية البيزنطية وشعارها «موسكو روما الثالثة» إلى تبشيرية سياسية إثنية ثقافية تسعى لجعل موسكو «مركز الاتحاد السلافي» وليس العالمي. من هنا دور القسطنطينية آنذاك بوصفها مركز الصراع بين أوربا وروسيا. من هنا فكرته عن أن ما هو سائد في الوعي الروسي من أن كل ما جيء به من اليونانيين إلى جانب المسيحية هو أن القدس هي المحور أو كما يقولون هي بؤرة الأرض ليس دقيقا. واعتبر هذا الوصف حكما ينتمي إلى عالم الروح بوصفه المكان الذي بزغت فيه الشمس الروحية للناس. ولكن من وجهة النظر المادية فليس هناك مكانا في العالم يمكن مقارنته بموقع ومركزية القسطنطينية. الأمر الذي نراه في استقطابها لانتباه جميع السياسيين وجذبهم. من هنا، فإن مسألة من سيمتلكها، بعد أن يجبر أصحابها الحاليون (الأتراك) على الخروج من المشهد التاريخي، تزعج كل العقول التي لا تهتم بالمصالح العظيمة للتاريخ الحديث، بحيث أن مسألة واحدة خاصة من القسطنطينية تزن على الأقل كل بقايا المسألة الشرقية بميزان السياسة الحديثة، كما يقول دانيليفكسي[1]. من هنا بروز السؤال

(1) للمسألة «الشرقية» ابعادها العديدة. وقد كان لبها انذاك السلطنة العثمانية، أو ما اطلق عليها آنذاك لقب «الرجل المريض». مع ما ترتب عليه من سياسات الدول الأوربية وروسيا أيضا. وقد كان مسعى الجميع هو اقتطاع ما سبق وأن اقتطعت الدولة العثمانية نفسها. وهو جزء من تاريخ الامبراطوريات. وقد كان الصراع التاريخي الأكبر يجري بهذا الصدد بين روسيا والدولة العثمانية. وقد كان توسع روسيا الجنوبي كله على اساس اقتطاع أراضي الإمبراطورية العثمانية وإيران ايضا.

المتعلق لمن تعود «احقيقة» السيطرة على القسطنطينية، أي إلى من يجب أن تنتمى إذا لم تحجب المنافسات السياسية نفسها الحقيقة القانونية، وإذا تم حل القضايا السياسية والقضايا القانونية على أساس وثائق الملكية؟ بعبارة أخرى، من هو الوريث الشرعي الذي يجب أن يمتلك عاصمة البوسفور بعد وفاة خاطفها الذي تبين أنه لا يستطيع الدفاع عنها؟ وللإجابة على هذه الإشكالية يقول دانيليفسكي، بأن حل هذه المسألة يبدو في الظاهر سهلا للغاية. فبما إن الأتراك استولوا على القسطنطينية من اليونانيين لهذا يجب أن تعود للإغريق. إلا أن للقضية تعقيدات لا تحصى. منها ما هو مرتبط بالتاريخ اليوناني، وما هو مرتبط بالتاريخ التركي. إذ ليس من المعروف من هم أولئك اليونانيون الذين يتعين إعادتها إليهم. فقد ذاب اليونانيون في هيلاس القديمة، بعد أن أضاعوا فرصة الاندماج مع أخوتهم المقدونيين ومن ثم تشكيل المملكة الشرقية الكبرى. فقد كانت الإمبراطورية الرومانية الشرقية بما في ذلك في أوج عظمتها يونانية الطابع. كما هو الحال بالنسبة للإمبراطورية العثمانية. بمعنى طابعها التركي. ومع تدمير الدولة والثقافة تم تدمير كل شيء. ولم يعد هناك شيء يوناني على قيد الحياة. أما استعادته فإنها تفترض وجود قيامة حقيقية وليس مجرد بعث وإحياء. وهو امر مستحيل بالمعنى التاريخي تمامًا كما هو مستحيل بالمعنى الفسيولوجي. لذا، فإن عودة القسطنطينية إلى وريثها الشرعي أمر مستحيل لأنه لم يعد حياً. إضافة إلى

وقد اتخذت هذه السياسة منهجا متراكما منذ زمن ايكاترينا. حيث جرى بلورة سياسية توسعية منذ ذاك مبنية على استرجاع أراضي ارمينيا واليونان وبلغاريا والقوقاز والقرم وكثير غيرها. وهي سياسة ستتوسع لاحقا بحيث وضعت امامها مهمة القضاء على الدولة العثمانية والإبقاء على مناطق صغيرة لتركيا اقرب ما تكون إلى إمارة صغيرة. وكانت مهمة اخذ اسطنبول وإرجاع اسمها الاول (القسطنطينية) ولكن بوصفها جزء من اراضي القيصرية الروسية. وقد جرى كشف هذه السياسة التي اتفقت فيها روسيا آنذاك مع بريطانيا وفرنسا باقتسام العالم العربي أيضا بينهم، من جانب البلاشفة بعد انقلاب اكتوبر عام 1917 عما يسمى باتفاقية سايكس – بيكو.

المنافسة السياسية والعسكرية القائمة آنذاك بين كل من روسيا واليونان والقوى الأوروبية الكبرى(فرنسا وانجلترا). غير انه لا فرنسا ولا إنكلترا يحق لهما المطالبة بحيازة القسطنطينية. إنهم يفهمون جيدا أن استخدامها سيكون سلبيا تماما بالنسبة لهم. من هنا تأييدهم لحكم تركيا كحقيقة واقعية. وإذا ثبت أن حكم تركيا، رغم كل دعمهم، غير مقبول، فمن المرجح أنهم وافقوا على تسليم مفتاح البحر الأسود عمدا إلى دولة ثانوية وهي اليونان. لكن لا القوى الغربية الكبرى ولا اليونان يمكنهما الاستفادة من امتلاك القسطنطينية. لأنها ستكون عبئًا ثقيلاً عليهم، والذي من الصعب تحمله. بينما يختلف الأمر بالنسبة لروسيا. والفوائد التي كان سيجلبها لها هي حقا لا تقدر بثمن ولا يمكن حسابها، كما يعتقد دانيليفسكي.

فمن الناحية الأخلاقية، يشكل امتلاك القسطنطينية، بوصفها مركز الأرثوذكسية، محور الذكريات التاريخية العظيمة. وبالتالي سيعطي لروسيا دورا وتأثيراً هائلاً على جميع دول الشرق. ومن ثم يمكنها أن تكون قوة مرممة للإمبراطورية الرومانية الشرقية. ومن ثم تأسيس وحدة جديدة. ومنها يمكن ان يبدأ عصر السلافية في تاريخ العالم الحديث. بمعنى إن اهمية القسطنطينية (اسطنبول) بالنسبة له تقوم في قيمتها المعنوية أولا وقبل كل شيئ من اجل إرساء بداية «العصر السلافي»، أي بداية النمط التاريخي الثقافي السلافي. فامتلاك القسطنطينية من جانب روسيا، كما يقول دانيليفسكي، يمكن أن يكون ذا فائدة حقيقية وإيجابية. غير إن ذلك صحيح فقط في ما يتعلق بالدول الأوروبية. وكذلك بالنسبة للشعوب التي تعيش في الأجزاء المتاخمة للبحر الأسود وكذلك في جميع أنحاء حوض الدانوب السفلي والعلوي. ومن ثم وجد فيها مفتاح حل «المسألة الشرقية». وذلك لأن الاتحاد السلافي برئاسة روسيا والعاصمة في (قيصرغراد) (المدينة القيصرية) هو الحل المعقول والهادف والوحيد للمهمة التاريخية الكبرى

التي حصلت مؤخرا على اسم المسألة الشرقية. من هنا استنتاجه المثير للوهلة الأولى، والذي تضمن ألا تكون القسطنطينية عاصمة روسيا. بل ولا ينبغي أن تكون جزءًا من التركيبة المباشرة للدولة الروسية. إن تحرير روسيا للقسطنطينية يجعلها قسطنطينية حقيقية. بمعنى أن تكون نفسها شيئا أكثر من عاصمة العالم الروسي. ومن ثم لا ينبغي أن تكون القسطنطينية بالنسبة لروسيا عاصمتها أو أمها، وذلك لأن الأمومة بالنسبة لروسيا تعود لموسكو. فهي الوحيدة التي تمتلك هذا الحق. بعبارة اخرى، إن (قيصرغراد) ينبغي أن تكون عاصمة للاتحاد السلافي العام. وهي النهاية التي تتحول إلى بداية الاتحاد السلافي العام، ومن ثم مفتاح الحل التاريخي الثقافي للمسألة الشرقية بشكل مقبول. بمعنى انه وحده من يرسي أسس الأرضية الصلبة، التي بالاستناد إليها يمكن حدوث التطور الأصيل للتاريخ الثقافي السلافي، بوصفه عالما مستقلا سياسيا وقويا ومتنوعا.

فكرة الاتحاد السلافي والبديل الحضاري الذاتي

ووضع دانيليفسكي هذه الحصيلة أو الفرضية التاريخية الثقافي والسياسية في صلب أو اساس "الاتحاد السلافي»، الذي اعتبره الأرضية الصلبة الوحيدة التي يمكن أن تنمو فيها الثقافة السلافية الخاصة، بوصفه المعنى العام والاستنتاج الرئيسي لكل ما وضعه من افكار ورؤية مستقبلية في (روسيا وأوربا).

وبما أن روسيا هي القوة الأساسية في هذا االاتحاد السلافي المفترض، فإن سلوكها ينبغي أن يكون موجها ومحموما بمصالحها الوطنية. وهي مصالح لا ينبغي أن تقوم على اساس استعباد الآخرين واستنزاف ثرواتهم. على العكس. إن مصير روسيا يقوم في زيادة قوتها. ولا تعني هذه القوة غزو وقمع الآخرين مثلما قامت به مختلف القوى في الماضي كما هو الحال بالنسبة لمقدونيا وروما والعرب والمغول والدول الجرمانية والرومية. إن

مهمة روسيا هي تحرير الاخرين[1]، كما يقول دانيليفسكي. وإذا لم تفهم روسيا غرضها هذا، فإنها ستعاني حتما من مصير كل ما هو قديم. بمعنى أن دورها التاريخي سوق يتقلص بصورة تدريجية، مع ما يترتب عليها لاحقا من انحناء أمام المطالب الأوروبية.

إن اوربا تسعى بإغراءاتها السياسية والحضارية، كما يقول دانيليفسكي، على إذابة الروس والسلاف في أوربا. أما روسيا، في حال عدم بلوغ هدفها الأكبر هنا فإنه سيؤدي إلى فقدان سبب وجودها. وذلك لأنه يؤدي إلى أن لا يكون أمامها سوى أن تعيش بعمرها البائس وأن تتعفن مثل أية قمامة تاريخية. إن عدم بلوغ غايتها هنا سيجعلها كيانا خاليا من المعنى أو مجرد كتلة لا حياة فيها. بل تصبح إن جاز التعبير، كيانا لا يُلهِم. وفي أفضل الأحوال ستتعرض للذوبان في مادة إثنوغرافية لتكوينات تاريخية جديدة غير معروفة. بمعنى اندثارها وتلاشيها دون أن تترك وراءها أي أثر حي. أما النسبة للسلاف الغربيين، فإن الاتحاد بالنسبة لهم أكثر أهمية. وبطبيعة الحال، فإن روسيا، الفاقدة لهيئتها بوصفها ممثلاً للعالم السلافي، ستخسر بأثر ذلك الغاية التاريخية من وجودها. بمعنى انها ستتحول الى عينة بائسة من القاصرين التاريخيين.

وعندما استعرض وحلل مختلف الجوانب الواقعية وإمكانيات الشعوب السلافية والأرثوذوكسية من يونانيين وبلغار وصرب وتشيك، بل وحتى بولندا، توصل الى إن هذا الاتحاد مفيد للجميع. إنه يحفظ دولهم واستقلالهم

(1) هنا أيضا وهم. لكنه شعار يميز الروح الروسية المتأثرة آنذاك بفكرة «موسكو روما الثالثة» ومكرز العالم السلافي وما شابه ذلك. والبلشفية، أي النزعة الدنيوية الصرف والمعارضة للفكرة الارثوذوكسية الروسية، كانت تلتقي من حيث الجوهر مع فكرة دانيليفسكي من خلال تحويلها موسكو إلى مركز العالم البديل المستقبلي الاشتراكي والشيوعي، كما نرى صيغتها الأولية في ظاهرة الكومنترن، هذا المجمع المسكوني الجديد.

السياسي وحريتهم ومن ثم مقدمات ازدهارهم ضمن وحدة وسياق وتطور النمط الثقافي السلافي العام. بل ودفع ذلك الى المدى الجيوسياسي الثقافي العالمي عندما شدد على أن حرية السلافيين والشعوب الأخرى المتحالفة بينها مع روسيا سوف يضمن الوحدة السياسية والحفاظ على النفس. ومن ثم يكون ذلك رافدا اضافيا كبيرا في تحولها إلى القوة الوحيدة القادرة على أن تكون قوة معارضة وعائقًا كافيًا أمام السيطرة العالمية لأوروبا.

وإذا كان العالم الجديد قد ابرز قوتان في مواجهة اوربا (القرن التاسع عشر) وهي كل من الولايات المتحدة الامريكية وروسيا، فإن الخلاف بينهما كبير أيضا، لكنه يعمل على صنع توازن عالمي جديد. وإذا كان اهتمام وتوجه الولايات المتحدة مقصورا على حماية العالم الجديد من تعديات أوروبا (الأمر الذي يجعلها ضعيفة التأثير على مسرح العمل هذا)، فإن عبء الحفاظ على توازن القوى في العالم القديم يقع على عاتق روسيا. ولكن إذا كانت الولايات المتحدة، بسبب موقعها في الخارج، قوية بما يكفي لإنجاز مهمة الحصول على حصتها بنجاح، فإن القضية تختلف بالنسبة لروسيا. لكن السلافية المتحدة قادرة لوحدها على محاربة أوروبا الموحدة. فالاتحاد السلافي لا يهدد العالم بالهيمنة، بل على العكس تماما، فهو يمثل الضمان الضروري والوحيد في الوقت نفسه للحفاظ على التوازن العالمي. كما انه المعقل الوحيد ضد الهيمنة العالمية لأوروبا. وبالتالي، فإن هذا التحالف لن يشكل تهديدًا لأي كيان، بل هو إجراء دفاعي محض ليس فقط في الدفاع عن المصالح الخاصة للسلاف ولكن أيضًا للمصالح الكونية. وهو استنتاج مبني ضمن رؤية دانيليفسكي على فلسفته الحضارية الخاصة. من هنا قوله بأن اوربا ليست موحدة، وإنما مجموعة دول. لكن خطورتها تكمن في كونها ذات نمط تاريخي ثقافي واحد. إذ أن الخطر الأكبر لا يكمن في الهيمنة السياسية لدولة ما، بل في الهيمنة الثقافية لنمط تاريخي ثقافي بغض النظر عن نظامها السياسي الخاص.

وفيما يتعلق بارتباط كل ذلك بروسيا، فإنه توصل إلى استنتاج عام يقول، بأن الصراع مع الغرب هو الملاذ الوحيد لعلاج العلل الثقافية الروسية، كما أنه يساهم في تطوير التعاطف السلافي المشترك من اجل تذليل الخلافات الصغيرة بين مختلف الشعوب والمناطق السلافية. وأخيرا، إن المسألة الشرقية تجعل من هذا النضال إلى جانب الإرادة، أمرا محتوما في المستقبل القريب.

لقد مثل دانيليفسكي احدى الرؤى وأحد المواقف السياسية الخاصة والتميزة بمعايير الفلسفة الثقافية. انه وضع فكرته ضمن سياق ما ادعوه بتأسيس الفكرة القومية بمعايير الرؤية الثقافية وضمن تجارب الأمة (الروسية). بمعنى انه استقاها من التاريخ القومي الروسي. من هنا أصالتها العميقة، التي اندفع فيها صوب تحقيق ما اسماه هو ب‍المشروع السلافي. وقد احتوى هذا المشروع بقدر واحد على رؤية مستقبلية وأيديولوجية لا تخلو من طوباوية متفائلة. وما لم ينجح به، فقد نجح فيه المشروع الشيوعي الأممي بعد ثورة اكتوبر، والتي كانت تحتوي في اعماقها على نفي للمشروع السلافي أكثر مما هي استكمالا له. وذلك لاختلاف التأسيس والغاية. لكنهما يتشابهان من حيث الصيغة المجردة. وكما فشلت التجربة الشيوعية في روسيا، فشل أيضا المشروع السلافي. ومع ذلك فإن لكل منهما مستقبله الخاص في روسيا، في حال اعادة النظر النقدية الشاملة والعميقة فيه وتحديد الإمكانيات وآفاق المستقبل، أو المزاوجة بينهما بطريقة توليفية واقعية وعقلانية ومستقبلية.

فقد كان لفشل التجربة الشيوعية وشعارها الأممي مقدماته الخاصة التي تختلف عن مقدمات فشل أو صعوبة تحقيق المشروع السلافي كما تصوره دانيليفسكي. غير أن هناك حدسا سياسيا أوليا لهذه الإمكانية في فكرة النمط التاريخي الثقافي التي بلورها دانيليفسكي، يقوم في صعوبة تحقيقه ما لم تكتمل البنية الثقافية السياسية والاقتصادية ونمط النظام الاجتماعي

للدولة ونظامها السياسي، الذي يجعل من روسيا مركزا تاريخيا ثقافيا جاذبا بقوة للشعوب السلافية.

لقد سار دانيليفسكي من حيث الجوهر ضمن المسار أو السياق الذي سبق وإن بلورته قبل قرورن الثقافة العربية الإسلامية وتقاليدها الفكرية والفلسفية الرفيعة عما اسمته بطبائع الأمم وتمايزها بمعايير الموقف الثقافي والفكرة الثقافية. غير أن دانيليفسكي دفعها إلى النهاية عبر التحليل والتنظيم الفكري الدقيق للتجارب التاريخية الثقافية لروسيا. من هنا كانت له الأولوية بهذا المجال سواء على المستوى الروسي أو حتى العالمي في ما يخص الثقافة والحضارة ومسارهما التاريخي.

لقد كشف التاريخ الثقافي نفسه، والذي كان محور وحافز اهتمام دانيليفسكي عن القيمة النظرية والفكرية والفلسفية والثقافية والسياسية لكتابه (روسيا واوربا). ولعل قيمته الحيوية لحد الآن تقوم في كونه احد الأعمال النظرية النقدية الكبرى التي أبرزت خفايا وكمون الفكرة السياسية في الرؤية الثقافية والحضارية للأمم. ومن الممكن رؤية هذه الفكرة الجوهرية في العنوان الإضافي للكتاب نفسه بعبارة «نظرة على المواقف الثقافية والسياسية للعالم السلافي تجاه العالم الجرماني الرومي».

*** *** ***

الجنابي - فلسفة البدائل المستقبلية

فلسفة المراحل التاريخية الثقافية

إن تأسيس وعي الذات العقلاني ومن ثم قدرة التفكير والفكر على امتلاك ناصية الحقيقة الثقافية تفترض تذليل الارتباط العاطفي بالتاريخ ونفيه بالوجدان الواعي تجاه النفس والآخرين، بوصفه انتماءا عضويا ووعيا ذاتيا خالصا. ولا يمكن بلوغ ذلك بالنسبة للفكر العربي المعاصر دون الخروج من كل الثنائيات والمعارضات السياسية والثقافية والأيديولوجية والجغرافية، والبقاء ضمن المسار العام للتاريخ الذاتي وتطوير حصيلته الواقعية في مختلف الميادين.

فالتاريخ الذاتي هو جزء من الماضي الذاتي، بالقدر الذي يشكل الماضي النواة غير المرئية للآفاق الفعلية. إذ لا قانون يحكم المستقبل غير الماضي ومستوى تأثيره وكيفية فعله في الحاضر. وهو حكم لا يغير منه إمكانية انتقال المستقبل للمستقبل، أو تجاوز الهوة الزمنية بين «الحاضر» و»المستقبل». وفي هذا «الغلوّ» الواقعي تكمن مفارقة المصير المعاصر للعالم العربي وآفاق وجوده الذاتي والعالمي. وهو مصير يتحدد بمستوى إدراكه لهويته الثقافية وكيفية تذويبها في فلسفة البدائل العلمية والعملية.

إن كل مظاهر العصر الحديث والحداثة، والمقامرة والمغامرة، والمؤامرات والانقلابات، والثورات والثورات المضادة، لم تفلح بعد في إقامة نظام اجتماعي سياسي ثقافي يستند إلى قواه الذاتية، سواء في مسار الاكتفاء الذاتي

أو التحديات الممكنة.

فالأزمة التي تولدت عن ضعف المناعة الحضارية، التي واجهها العالم العربي في بداية القرن العشرين مازالت سارية المفعول بقوة تبدو الآن أضعاف ما كانت عليه حينذاك. حيث نقف أمام حالة أشبه بالانهيار التام للكينونة العربية.

وإذا كان لكل انهيار مقدماته، فانه أيضا ميدان البحث عن البدائل ومثار التفاؤل المغري بالنسبة للعقل والضمير في بحثهما وتأسيسهما لحقائق النفس وآفاق تطورها. فالحياة ليست تجربة خالصة. لكنها تحتوي في «تجريبيتها» على عناصر اليقين المتراكمة في تاريخ الانتصارات والهزائم والصعود والهبوط.

ومن العبث البحث عن عناصر اليقين التاريخية في الكيان العربي دون تأمل وحدته العميقة، التي تحتوي على العناصر الجوهرية للتاريخ الواقعي والمثالي بوصفها مكونات فعالة في وجودنا الحالي. ولا يعني ذلك النظر إلى «وجودنا الحالي» كما لو أنها مقدمة مادية تبرهن على عناصر اليقين المذكورة أعلاه. فالجميع أقواما وأمما تتمتع بهذا القدر أو ذاك من هذا «الإثبات الوجودي». وبالتالي، لا يشكل هذا الوجود بحد ذاته دليلا على الوجود الثقافي الحي.

يفترض الوجود الثقافي الحي ديمومة مقوماته الذاتية، المتبلورة بهيئة مرجعيات ثقافية جامعة ترتقي إلى مصاف المنظومة المتسامية. ولا يلزم البحث عن يقين لهذه المرجعيات في السياسة أو في الاقتصاد أو في العلم كل على انفراد، وإلا لأدى ذلك إلى الإقرار بالافتراض الهش القائل، بأن يقين السياسة في السياسة، ويقين الاقتصاد في الاقتصاد، ويقين العلم في العلم.

إن عين اليقين، القادرة على صنع شعور الانتماء الفعلي للأمة، هو أصالة

روحها الثقافي، باعتباره الكيان الأعلى والأعمق والأكثر ديمومة للروح القومي. وهو «روح» لا يمكن فرضه على «شعوب» العالم العربي ودوله المعاصرة، بقدر ما يفترض على العكس من ذلك، إشراكها الفعال في معاناة إعادة إنتاجه وتأسيسه كل بمعايير تجاربه الفردية. فهو الأسلوب الوحيد الواقعي والضروري لبلوغ ما أسميته بالمرجعيات الثقافية الجامعة المانعة، أي عين اليقين القائم وراء مختلف الاعتقادات والفرضيات والقيم الكبرى والعادات، وحدود الشك والحدس الدائم لحقائق الانتماء الروحي الموحد، والفعل الدائم من اجل جلاء مكوناته. ولا يمكن فصل هذه المكونات بالنسبة للعالم العربي عما يمكن دعوته بالإسلام الثقافي أو التاريخ الثقافي الذاتي، بوصفه الكيان الذي يتمثل حصيلة العناصر الجوهرية للوحدة الاجتماعية والسياسية والثقافية والروحية القومية.

وتكشف التجربة التاريخية للأمم عن أن الصعود الحضاري الأصيل والعمران الشامل يستند بالضرورة إلى نواة داخلية تشكل مصدر الإمداد الذاتي والنفي الحر للأفعال الاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية. غير أن ذلك لا يعني وضع أو صياغة عقلانية ثابتة المبادئ والقواعد، بقدر ما يعني التأسيس لمنظومة البحث عن علاقة مرنة بالتاريخ تستند إلى قواها الذاتية. وهي منظومة لا يمكن تأسيسها بالنسبة للعالم العربي إلا عبر وحدته العميقة بتراثه الخاص، أي بتجاربه الذاتية المتنوعة والمختلفة ونتائجها العملية. ففي هذه الوحدة تتكشف حقائق التاريخ العربي، بوصفها الحلقات الضرورية لبناء وعيه الذاتي.

ويفترض بناء الوعي الذاتي بالضرورة تجاوز ربط التاريخ الحضاري للعالم العربي وآفاق تطوره بزمن غير زمنه الذاتي. فهو الزمن الوحيد القادر على التحرر من ثقل وأوهام المقارنات الشرطية بزمن الآخرين. وذلك لأن الزمن الثقافي زمن تاريخي مقترن بمنطق الحق والحقيقة لا بمنطق الضعف

والقوة. فالأول هو مصدر التصيّر والاستمرار، بينما الثاني عرضة للتغير والزوال.

وإذا كان التاريخ العربي يستمد كينونته الشاملة والمتوحدة في عوالم الملك والملكوت (مستواها الطبيعي والماوراطبيعي) إلى جبروت الإسلام وتوحيديته الثقافية فيما مضى، فان تصّيره الجديد واستمراره الواجب يتوقف على كيفية بناء منظومة الانتماء السياسي والاجتماعي والقومي بمرجعياته الثقافية. فهي المقدمة النظرية لإعادة ترتيب وعيه الذاتي على أسس الإصلاحية العقلانية، ومن ثم بناء الذات العربية وإحياء وجودها المستقل وتنشيطها الشامل في العالم المعاصر.

فالعالم المعاصر يصنع مقدمات جديدة ويضعنا أمام حوافز إضافية تجاه القضايا والإشكاليات الفلسفية الكبرى في التاريخ والثقافة والعقائد والسياسة، مثل قضايا وإشكاليات التطور والتقدم، والتاريخ والغائية، والقانون والصدفة، والتاريخ العالمي والقومي. كما استثارت هذه الظاهرة بقوة أكثر مما سبق إشكاليات البدائل الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، وقضايا الوحدة والتنوع الحضاري الإنساني.

فالعالم المعاصر لا يقف أمام مفترقات طرق لابد منها، رغم أن المسار العام يبدوا أحديا في ما هو متعارف عليه «بطريق العولمة». أما في الواقع فإن العولمة المعاصرة مازالت بلا هوية ذاتية، وذلك لأنها حصيلة تطور ثقافي واحد واقتصاد معولم. بينما المسار التاريخي المستقبلي هو أولا وقبل كل شيء مسار الوعي الثقافي. الأمر الذي يستلزم بالضرورة تكامل مختلف مركزياته الثقافية العالمية. وعند اكتمال مسار «الطبيعي» أو «نهاية التاريخ» الطبيعي عندها يصبح من الممكن الحديث عن عولمة محكومة بمنظومة مرجعيات جديدة تمثل وتتمثل تجارب الكلّ الإنساني بمختلف ثقافاته الكبرى. وما قبل ذلك، أي مما يجري الآن هو مجرد صراع مستمر ومواجهات لن تنتهي ما

لم تنته المواجهات الداخلية للمراكز الثقافية أو الحضارية الكبرى في وحدات متناغمة. ولا يمكن بلوغ ذلك خارج إطار الصيغة الفعلية لثنائيات المنطق الثقافي في كيفية حله لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في مراحل التاريخ الذاتي، أي كل ما يستجيب لقانون التاريخ ومنطق الثقافة. والمقصود بالقانون هنا هو مسار التاريخ الطبيعي الذي يمر ويتحقق بمراحل سبع أساسية، الثلاثة الأولى «طبيعية» صرف، والرابعة والخامسة بينية، بينما البقية (السادسة والسابعة) «ماوراطبيعية». وهي كما يلي:

- المرحلة العرقية – الثقافية،
- المرحلة الثقافية – الدينية،
- المرحلة الدينية – السياسية،
- المرحلة السياسية – الاقتصادية،
- المرحلة الاقتصادية– الحقوقية،
- المرحلة الحقوقية – الأخلاقية،
- المرحلة الأخلاقية – العلمية

والمراحل الثلاث الأولى هي مسار "التاريخ الطبيعي". والرابعة هي مرحلة الانتقال الثقافية الكبرى، أو العقبة الكبرى أمام الانتقال إلى المرحلة الاقتصادية الحقوقية التي تذلل بصورة نهائية بقايا ومخلفات "التاريخ الطبيعي" للانتقال المنظم إلى التاريخ الماوراطبيعي، الذي تتمثله وتجسّده وتحققه المرحلتان الأخيرتان، اللتان تؤسسان لبداية التاريخ الإنساني المحكوم بمرجعية التنسيق الأمثل بين الطبيعي والماوراطبيعي. وما بعدها يبدأ تاريخ المستقبل بوصفه احتمالا عقلانيا إنسانيا.

بعبارة أخرى، إن "تاريخ الحق" أو "الماوراطبيعي" يبدأ بالتشكل الفعلي في المرحلة الثقافية، أي تلك التي تفترض في ذاتها نفي المراحل

الخمس السابقة جميعا. فالمرحلة الثقافية الخالصة للأمم هي مرحلة "التاريخ الحق" ونهاية "التاريخ القومي" للأمم. فالتاريخ الحق هو تاريخ الثقافة (أو النفس العاقلة). وما غيره هو تاريخ القوة الغضبية. أما المكونات الضيقة والمحدودة للتجارب القومية في مستوياتها العرقية والدينية فهي بقايا متحجرة. من هنا فإن استعادتها المعاصرة هو نكوص إلى الوراء. بينما المهمة تقوم في لحم الكينونة التاريخية لثقافة الأمة بإشكاليات المرحلة السياسية الاقتصادية بما يخدم عقد التباين الثقافي بين الحضارات والأمم والإبقاء عليه بوصفه خميرة التنوع الدائم في البدائل الثقافية السياسية. عندها تنفتح بداية المرحلة الحقوقية – الأخلاقية، والمرحلة الأخلاقية – العلمية بوصفهما المرحلتين الأخيرتين لبداية التاريخ الإنساني المحكوم بمرجعية التنسيق الأمثل بين الطبيعي والماوراطبيعي في تجارب المركزيات الثقافية المتكاملة.

قانون التاريخ ومنطق الثقافة

يجري قانون التاريخ ومنطق الثقافة من خلال فعل ونتائج أربع ثنائيات كبرى هي كل من

التشاؤم والتفاؤل،

والفعل والخمول،

والنفي والإيجاب،

والعقل والوجدان.

إن تحقيق الانتقال من مرحلة إلى أخرى يجري بأثر فعل هذه الثنائيات وكيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن خلال هذه المكونات تجري رؤية الماضي والمستقبل. وبأثرها تتبلور معالم الرؤية النظرية والعملية عن الحاضر. ومن هذه المعالم تتولد بدايات الثقافة والحضارة المدركة بمعايير البدائل، أي كل ما يساهم في تكامل واكتمال التاريخ الذاتي. وذلك لأن الرؤية المستندة إلى

فكرة البديل، تفترض في تناقض التفاؤل والتشاؤم، والفعالية والخمول، والنفي والإيجاب، والعقل والوجدان وحدتها بوصفها منظومة متكاملة للبدائل. ومن تعامل هذه الثنائيات النظرية والعملية مع الماضي والمستقبل يتبلور أسلوب وجود الحضارات وثقافاتها. وعادة ما يجري ذلك من خلال تحديد وتفاعل

- اتجاه التفاؤل
- وفاعلية الإرادة
- وكيفية النفي
- ومضمون العقل

إن جميع هذه المراحل انتقالية، بمعنى أن التاريخ عملية مستمرة تحتوي على احتمالات متنوعة من الصعود والهبوط، لكنها لا تنفي مضمون القانون الطبيعي للتاريخ، بل تؤكده بوصفه احتمالا عقليا وإرادة حرة.

فالمرحلة العرقية – الثقافية، هي المرحلة التاريخية الأولى في التطور البشري والتجمع الإنساني. وتتحدد بجوهرية الانتماء العرقي بوصفه الصيغة المناسبة لإدراك أولوية «الدماء» و»الأقرباء». وهي النواة القائمة في معنى العائلة والقبيلة والعرق والقوم والشعب. كما أنها المحطة الأولية لنشوء التجمع والاجتماع وفكرة الواحد والوحدة والهموم المشتركة، أي الأصول الضرورية للفكرة الثقافية ووعي الذات البدائية.

أما المرحلة الثقافية – الدينية، فهي المرحلة التي تستكمل الأصول الثقافية المتراكمة في كل ما سبقها من خلال رفعها، بأثر توسع الوعي وضعفه في الوقت نفسه، أمام المغامرات الأولية للروح والجسد الفردي والاجتماعي. بحيث ينمو الإحساس تجاه مختلف القضايا الجوهرية للوجود الطبيعي والماوراطبيعي، التي يواجهها الفرد والجماعة والقوم والشعب،

إلى فكرة. بمعنى البحث عن قوة روحية إضافة إلى الجسدية بهيئة أرواح وآلهة وملائكة وما شابه ذلك، والتي تتراكم بأثرها وتتوحد في فكرة الآلهة الكبرى والصغرى. وهذه بدورها تجد طريقها إلى فكرة الواحد والوحدة في القوم والمجتمع والدولة والقيم، أي كل ما يتراكم في فكرة الوحدة بوصفها نفيا للإحساس الفردي والجماعي والتجزئة. أنها المرحلة الأكثر جوهرية في ميدان الإبداع الثقافي التاريخي وصيرورة الحضارة. وذلك بأثر نقلها الوجود البشري إلى مرحلة الوجود الإنساني، وتحويل الزمن إلى تاريخ، والتاريخ إلى وعي ذاتي، والوعي الذاتي إلى علم، والعلم إلى عمل. ومن ثم ترسي أسس المرجعيات الأولية للانقلاب التاريخي الهائل في بنية الوعي الثقافي. وفي مجرى ذلك تظهر الثقافة القومية والحضارة القومية. فالأولى تلازم بقاء القوم ضمن سياق ومعايير وقيم العرق، والثانية تتجاوزه بصورة نسبية وجزئية إلى مصاف العام و«العالمي» وصنع الأمة المحورية. ومثال الأولى صيرورة الوعي القومي اليهودي والثقافة اليهودية، والثاني صيرورة الوعي الحضاري العراقي القديم (السومري - البابلي - الآشوري) والمصري الفرعوني، والصيني، والهندي، واليوناني، والروماني.

أما المرحلة الدينية – السياسية، فهي المرحلة التي يجري فيها تحول الفكرة الدينية إلى الوعاء الأكبر للفكرة الثقافية عبر دمجها بالفكرة السياسية. الأمر الذي يجعل من الفكرة السياسية فكرة شاملة لكل مرافق الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة. ومن ثم إنزال الفكرة إلى ميدان الإحساس والمادة. بمعنى استكمال دورة الوجود الطبيعي- الماوراطبيعي- الطبيعي. بحيث يتحول الواحد إلى قطب الوجود، ومن ثم إبداع المرجعيات المتكاملة في وحدة الفرد والجماعة والأمة، والثقافة والقيم، والدولة ونظامها السياسي. وهي المرحلة الأكثر تعقيدا من حيث البناء والاستمرار، وذلك لأنها تتوج مسار التاريخ الطبيعي عبر ربطه الكامل

والشامل بالوجود الماوراطبيعي. وفيها فقط تتراكم قيم المطلق والمقدس والأبدي وأولويته لتصهر فيه كل القيم والمبادئ النظرية والعملية. كما أنها مرحلة صنع الأمة الثقافية والحضارة «الكونية». ومثالها في صيرورة وبقاء الحضارة النصرانية، والحضارة الإسلامية. وهي حضارات لا تنفي وجود «الأمة المحورية»، بل تذّوبها في «الأمة الثقافية» الجامعة. ولكل حضارة من هذا النوع صيرورته الخاصة المترتبة على كيفية تراكم «منطقها الثقافي» في مجرى حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي وتحقيقها عبر نوعية اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.

أما المرحلة الدينية السياسية (المرحلة الثالثة) فهي المرحلة الأكثر ديناميكية وعصية بالنسبة للمسار التاريخي للأمم. وذلك لأنها تمثل المرحلة التاريخية الثقافية الأولية الكبرى للانتقال إلى فكرة الواحد والوحدة والاحدية في كافة مستويات وميادين الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة والدولة والثقافة، مع ما يترتب عليه بالضرورة من بلورة مرجعيات قادرة على تذليل التفرقة والتشتت والشرذمة والوجود الساري بهيئة زمن الوجود والعدم. وخلافا لما قبلها، والتي عادة ما تربط بدايتها وصيرورتها بأساطير شتى، فإن قيادة التحول التاريخي صوب المرحلة الدينية السياسية عادة ما يرتبط بشخصيات تحتوي على وحدة ومرجعية الطبيعي والماوراطبيعي، الإنساني والإلهي. من هنا بروز فكرة وشخصية النبي والنبوة، أي تلك القوة القادرة على صنع مرجعيات تتوّحد فيها كل مكونات الوجود بوصفه منظومة «إلهية» و»مقدسة». وبالتالي تذلل تقاليد العنف والبطش في توحيد الأمم والاستعاضة عنه بقوة المثال والنموذج «المقدس». بمعنى أنها تنزع صوب التوحيد المتجانس بين الجسد والروح، والله والإنسان، والعابر والأبدي، أي تحتوي على عناصر التقديس المبطن لما فيها، بوصفها القوة الظاهرة والباطنة لتوحيد الفرد والجماعة في أمة.

أما طابعها العصي فيقوم في صعوبة تذليلها اللاحق، بسبب تغلغلها وترسخها وتجذرها في كل مفاصل الوجود والوعي. من هنا تبدو كل محاولة لتغيير ذلك كما لو انه كسر لحركة الروح والجسد، والله والمقدس، والخالد والأبدي. الأمر الذي يجعل من المرحلة الدينية السياسية (الثالثة) إبداعا هائلا بمعايير التوحيد والوحدة، ومن ثم صنع الهموم المشتركة والإبداع المشترك، بوصفه صراعا حادا أيضا.

وشأن كل مرحلة تاريخية ثقافية كبرى، لفإنها أيضا تتسم بالتنوع. ومن ثم تتوقف خصوصيتها، التي تبلور لاحقا خصوصية الثقافة والحضارة، على كيفية صيرورة مرجعياتها المتسامية ونظامها العملي. فقد اتخذت في أوربا النصرانية هيئة الكنيسة الواحدة والوحدة، أي الصانعة للوحدة الروحية والجسدية والقيم. بينما اتخذت في الصيرورة الإسلامية وحضارتها قوة الله الواحد والجماعة والأمة والأصول الكبرى.

وعند استنفاذ طاقتها الموحدة والمبدعة، فإن تذليل قوة الوحدة القديمة يصبح الطريق الوحيد لتراكم مرجعيات الانتقال إلى المرحلة السياسية الاقتصادية (المرحلة الرابعة). لهذا اتخذت في أوربا صيغة تذليل الكنيسة لكي تتحلل الرابطة القديمة وعوضا عنها يجري تبرعم وتراكم المرجعيات الجديدة للدنيوية الشاملة.

فالانتقال من المرحلة الدينية السياسية إلى المرحلة السياسية الاقتصادية يعادل معنى الانتقال من الدين إلى الدنيا، ومن اللاهوت إلى العقل الخالص، ومن النزعة الدينية إلى النزعة الدنيوية. لهذا كان يكفي تذليل قوة الكنيسة لكي تنهار منظومة المرجعيات القروسطية. أما بالنسبة للعالم الاسلامي، فلا بمكن تحقيق هذا الانتقال عبر محاربة الله والجماعة والأمة. إن الإمكانية التاريخية والمستقبلية الواقعية والوحيدة تقوم عبر تذليل فكرة الأصول الإسلامية، بوصفها مرجعية تاريخية ثقافية.

أما المرحلة السياسية – الاقتصادية، فهي المرحلة الانتقالية الكبرى في مسار التاريخ الطبيعي. وأطلق عليها عبارة «العقبة الكبرى»، وذلك لأنها الحد الذي لا يمكن تجاوزه بصورة فردية أو جزئية. بمعنى أن أي من المركزيات الثقافية السياسية الحديثة، التي تتبلور بالضرورة ضمن سياق الانتقال إلى هذه المرحلة الثقافية في تاريخ الأمم، لا يمكنها الانتقال إلى المرحلة اللاحقة (الاقتصادية الحقوقية) ما لم تتكامل المركزيات المحتملة الأخرى. وذلك لأنه لا يمكن لفكرة الحق أن تفعل بوصفها منظومة مرجعية على النطاق العالمي، ما لم ترتقي الأمم (المركزيات) جميعا إلى مصاف فكرة الحق والحقوق. فالمراحل السابقة مراجل لغليان المكونات الطبيعية وتبخرها في سماء الرؤية الثقافية الخالصة، أي نفيها بمعايير المرجعيات الاقتصادية الحقوقية. فهي الحلقة البينية الكبرى في التاريخ العالمي، التي تنفي بصورة نهائية زمن الغرائز بتاريخ العقل المجرد والمتسامي، أي تاريخ الحق.

وقد جعل ذلك منها اشد المراحل وطأة بالنسبة للبدائل. فالخروج من المرحلة الثالثة إلى الرابعة يعادل معنى الانتقال النوعي الأكبر في تاريخ الأمم والتاريخ الإنساني ككل. وقد كانت القارة الأوربية ميدان تجربتها الأولية وتعبيد طريقها الخاص. فثلما كانت تجارب بابل ومصر القديمة والصين والهند وفارس واليونان والرومان المرحلة الأولية الكبرى لإرساء أسس التاريخ الإنساني الثقافي والحضاري (الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية) وبداية التاريخ الحضاري الطبيعي، فإن التجارب الأوربية شكلت المرحلة الحاسمة في بداية تذليل التاريخ الطبيعي ونقله الأولي إلى ما ادعوه بالتاريخ الماوراطبيعي. وقد كلّف ذلك شعوب القارة الأوربية تضحيات هائلة وتكثيفا للجهاد والاجتهاد التاريخي الثقافي في حل الإشكاليات الكبرى للوجود الإنساني.

فقد ذللت أوربا هذه المرحلة الانتقالية في مجرى ثلاثة قرون من الزمن، بدأ من النهضة حتى الثورة الفرنسية. فقد كان ينبغي لها حل وتحليل فكرة المركزية الدينية بمركزية دنيوية. وعوضا عن أن تكون الكنيسة مركز الروح والجسد، أصبحت الدنيا ميدان الروح والجسد. ورافقها التحول من المركزية الإلهية إلى المركزية البشرية، ومن إرادة الخضوع إلى إرادة التحدي وفكرة الحرية، ومن الإيمان إلى العقل مع الاحتفاظ بالجسد المسيحي من طقوس وعادات وانتماء ظاهري فقط. مما أبقى على تاريخ التجارب الذاتية، بمعنى صنع التاريخ الفعلي والرؤية المستقبلية من خلال إبداع مرجعيات متسامية جديد جعلت من الإنسان قوة مركزية. وتمحورت هذه المركزية بهيئة قوة سياسية اقتصادية. ووجد ذلك تعبيره في الإبداع الذاتي والمواقف من جميع إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والقومية والدولة والثقافة.

وجرت هذه العملية المبدعة من خلال حل الثنائيات الكبرى وتوظيفها العملي عبر تحدي مختلف أشكال ومستويات البنية التاريخية للمرحلة الدينية السياسية، وبالأخص بنية وتقاليد الكنيسة والفكر الديني النصراني، وإشاعة الأمل بالمستقبل بوصفه رديفا للحرية الفردية والاجتماعية في كافة ميادين الحياة، وتنشيط الإرادة الحرة للإنسان والمجتمع بوصفه القيمة الأكبر للوجود أو «أثمن رأسمال»، وأخيرا إرساء الأسس العلمية والعملية للعقل النقدي الحر، أي كل ما يرسي تقاليد العقلانية الحديثة.

ففي الموقف من الإنسان على سبيل المثال، جرى النظر إليه باعتباره كائنا سياسيا واقتصاديا. فجميع النظريات تأخذ جانبا سياسيا أو اقتصاديا أو ماديا ومن خلاله تؤسس لرؤيتها العقلانية. بحيث لا مكان يبقى للحديث عن الله والروح والخطيئة والخلاص، أما الثواب والعقاب ففي العمل، بينما يصبح الإنسان بداية ونهاية الوجود، وحقوقه به ومنه، أي أن

حقوق الإنسان كما هو.

وفي الموقف من المجتمع، يصبح الإنسان كيانا اجتماعيا، والمجتمع هو مجموع الأفراد. ويصبح المجتمع قيمة سياسية واقتصادية وأخلاقية. من هنا أهمية وأولوية الفكرة الاجتماعية، والاهتمام بدراسة المجتمع من مختلف الجوانب والعلوم، وظهور علوم خاصة بالاجتماع وبعلم الاجتماع السياسي. ويتحول المجتمع الحديث إلى بنية جديدة تذلل في كافة مكوناتها البنية التقليدية القديمة. فالمجتمع الحديث هو الأساس والمقدمة الضرورية للفكرة الوطنية والفكرة القومية. والمجتمع وكل ما فيه من مفاهيم وقيم وآداب وقوانين وسلوكيات وآليات لحل المشاكل وما إلى ذلك هي نتاج التجارب الذاتية التلقائية في التطور، وأخيرا، إن المجتمع هو صيرورة ديناميكية محكومة أساسا بالفكرة السياسية والاقتصادية.

أما الموقف من القومية، فيجعل منها بديلا شاملا وفعليا للبنية الإقطاعية وتقاليدها وقيمها وأعرافها. وفيها تنعكس الاستعادة الحية للأصول العرقية بوصفها فكرة الهوية الذاتية والإطار النظري والعملي للانتماء الموحد، وبالتالي وحدة المصالح والوجدان العام. الأمر الذي جعل من الفكرة القومية الطاقة الباعثة لمنافسة القوميات الأخرى من اجل الريادة والسيادة في مختلف المجالات.

ويصبح الموقف من العلم، اساس الرؤية تجاه كل شيء. حيث يصبح العلم بشكل عام والتجريبي بشكل خاص معيار الحقيقة، وقوة إنتاجية، ومصدرا للمعرفة والحقيقة والتنوير الفردي والاجتماعي والتطوير الدائم للطاقة البشرية، ومصدرا للبحث والاكتشاف. الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى أن يصبح العلم المؤسس الفعلي للعقل الحديث.

أما الموقف من العمل، فيأخذ طريقه إلى النظريات القائلة، بأن العمل

هو مصدر الثروة، وأن العمل هو صانع الإنسان، وانه القيمة الإنسانية الكبرى.

ويصبح الموقف من الحرية محور اهتمام العقل النظري والعملي. فالحرية هي الشعار الأكبر للفكرة السياسية. ويجري تأسيس فكرة الحرية الشاملة للوجود الاجتماعي، التي تشمل حرية المعتقد والتفكير والاجتماع والحياة الشخصية، باختصار كل نواحي الحياة. وبالتالي تتحول الحرية إلى القيمة الكبرى للوجود الإنساني.

كما يصبح الموقف من الإبداع رديفا لفكرة الحرية. فالإبداع هو حرية، وليس للإبداع حدودا ولا قيودا. وإن الإبداع هو فكرة وأسلوب شامل في العلم والفن والأدب والفكر، وبالتالي انعدام فكرة التحريم والتجريم. وتصبح الحرية أسلوبا وتحقيقا للاجتهاد الدائم.

وفي الموقف من التربية والتعليم، تصبح العقلانية والعلمية والدنيوية قيمها الكبرى والجوهرية. وفيهما تتوحد التربية والتعليم بالإطار القومي. بحيث يجري بناء التربية والتعليم على أسس علمية ووضعية وتجريبية. بينما يجري بناء مقومات التربية والتعليم على أساس الفكرة الدنيوية.

أما الموقف من النظام السياسي، فيتحول إلى العمود الأساسي إلى جانب الفكرة الاقتصادية في الموقف من الحياة ككل. فالفكرة السياسية هي فكرة وضعية. وتتحول فكرة العقد الاجتماعي إلى فكرة تأسيسية وجوهرية للنظام السياسي. وتصبح السياسة فكرة اجتماعية وقومية. ويجري بناء النظام السياسي على أساس فصل السلطات، وجوهرية الدستور الوضعي والقوانين الوضعية، والإقرار بالتعددية السياسية والفكرة الديمقراطية.

ويجري تتويج كل ذلك في الموقف من النظام الاقتصادي. فالاقتصاد هو الأساس المادي للدولة والنظام السياسي والمجتمع. حيث تلعب فيه

فكرة السوق، والملكية الخاصة، والاقتصاد الإنتاجي، وارتباطه بالعلم وانجازاته دورا أساسيا.

وكل ما قيل بصدد هذه الجوانب ينطبق على كل مستويات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للشعوب الأوربية. وفِي هذا يكمن سر تفوقها التاريخي الحديث، وذلك لأنها المنطقة الثقافية التاريخية الأولى التي استطاعت تذليل المرجعيات الثقافية للمرحلة الدينية السياسية وإبداع بدائل نوعية لها تستجيب لمضمون الفكرة السياسية الاقتصادية الحديثة. مع ما ترتب عليه بالضرورة من إبداع مرجعيات ثقافية جديدة.

أما المرحلة الاقتصادية - الحقوقية، فهي المرحلة الأولى من التاريخ الماوراطبيعي، أي تاريخ الفكرة الإنسانية والاحتمال المستقبلي الدائم بوصفه جهادا ثقافيا. وذلك لأن هيمنة فكرة الحق تذلل في الأغلب البقايا البدائية المتغلغلة في كل مسام الوجود التاريخي للأمم. وهنا يبدأ «التاريخ الحقيقي»، أي تاريخ الحق المحكوم بالفكرة العقلانية والنزعة الإنسانية على النطاق العالمي. وما بعدها استمرار للمغامرة الإنسانية في الأكوان. لاحقا في المرحلة الحقوقية - الأخلاقية، بوصفها مرحلة الرؤية الكونية والانسجام الفعلي بين الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والوجود، وأخيرا المرحلة الأخلاقية - العلمية بوصفها مرحلة الخروج من تاريخ الأرض، أو مرحلة الأحلام الكونية.

وكل مرحلة تالية تأخذ الجديد في إبداعها بعد أن يستنفذ إمكاناته ضمن المرحلة السابقة، بحيث يجري توظيفه لما هو جديد وأرقى فيها. فالمرحلة الثقافية الدينية، على سبيل المثال، تأخذ مما سبقها حصيلة الأديان الذاتية، بينما تأخذ المرحلة الدينية السياسية مما سبقها الفكرة الدينية. أما المرحلة السياسية الاقتصادية فتأخذ مما سبقها الفكرة السياسية. والمقصود بذلك، إن كل مرحلة تالية تتمثل حصيلة ما يدخل في مكوناتها الجوهرية.

ففي المرحلة الدينية السياسية يشكل الدين والسياسية المكونان الجوهريان لها، وفي المرحلة السياسية الاقتصادية يشكل السياسة والاقتصاد مكوناتها الجوهرية. وينطبق هذا على المراحل الأخرى. وعلى كيفية ربط وتوليف هذين المكونين في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي تتبلور خصوصية هذا الانتقال والبدائل.

وإذا كانت المراحل السابقة للمرحلة السياسية - الاقتصادية مهمة بالنسبة للدراسة التاريخية والثقافية، فإن المرحلة السياسية - الاقتصادية تشكل صلب التحول التاريخي المعاصر على النطاق العالمي، والمرحلة التي دخلتها أو تحاول الدخول إليها الأغلبية المطلقة من الدول والأمم . ففي أوربا جرى الانتقال إليها من خلال فصل الكنيسة عن الدولة وإرساء أسس الدولة المدنية الدنيوية. وفي روسيا جرى الانتقال إليها عبر قيصرية مطلقة أخضعت الكنيسة للدولة خضوعا تاما، بحيث تحولت إلى خادم مطيع للسلطة. وفي الصين جرت من خلال هيمنة النظام الشيوعي وتصفية الإرث التقليدي للبوذية. وفي الهند جرت من خلال إرساء فكرة الوطنية الهندية والنظام الديمقراطي وعزل التقاليد الهندوسية عن نظام الحكم. أما في العالم العربي فقد بقيت العلاقة معلولة مسلوبة معلقة، بمعنى الإبقاء على الدين وتراثه وبالأخص فكرة الأصول حية فاعلة بأشكالها الأكثر تقليدية وجمودا. الأمر الذي لم يؤسس بعد إلى حالة انتقال متجانسة تشمل الدولة والمجتمع والإنسان والقيم. من هنا ضعف الحداثة وخلل البنية الاجتماعية وبدائية النظام السياسي وضعف الثقافة وهشاشتها وشبه انعدام للتطور العلمي والتكنولوجي.

كما أن لكل مرحلة مركزيتها الثقافية ومرجعياتها المتسامية. وسوف اكتفي هنا بصورة مكثفة عن نموذجين متقاربين ومتجاورين ومتصارعين في الوقت نفسه، وهما النموذج النصراني (الأوربي) والأوربي الحديث،

والنموذج الإسلامي والعربي الحديث. ففي هذين النموذجين تظهر بصورة جلية وتتكامل منظومة المرجعيات المتسامية والمركزية الثقافية في مجرى الانتقال من المرحلة الثقافية – الدينية إلى المرحلة الدينية –السياسية، بوصفها مرحلة الانتقال التاريخي الثقافي الأكبر، أي تلك التي تجاوزت وذللت بقايا المرحلة العرقية – الثقافية.

كل ذلك يكشف عن أن لكل مرحلة أنماطها الخاصة في جميع المجالات، والتي تحددها المرجعيات الكبرى المتسامية. ففي المرحلة العرقية الثقافية تهيمن مرجعيات الانتماء بالدم، والقوة والبطش. الأمر الذي جعل الفكرة والتفكير محكومان بالغريزة والجسد. لكنهما كلاهما ينتجان أول عناصر الوحدة، أي جوهرية القوة المحكومة بدورها بالانتماء العرقي أو بالقبلي، ومن ثم تصنع الحدود الأولية لفكرة المركز والأطراف فيها، والقائد والأنصار، ونمط توزيع الثروة. وفيها أيضا تتحدد القيم وتراتبها. وفِي المرحلة الثقافية – الدينية تهيمن فكرة المركز، ومجمع الآلهة، والأساطير، والعقائد الدينية الوثنية، والفكر الميتافيزيقي بما في ذلك العملي كما نراه في تجارب وإبداع بابل ومصر القديمة، وفارس، واليونان والرومان.

ماهية التحول النوعي في المراحلة التاريخية الثقافية

إن المراحل صفة ملازمة للصيرورة والعدم. وذلك لأنها تلازم كل وجود حي وغير حي على الإطلاق. أما ما يخص ميزتها بالنسبة للوجود البشري، فإنها تقوم في وحدة القانون التاريخي ومنطق الثقافة. بمعنى أن المراحل صفة ملازمة للمسار التاريخي الطبيعي للتجمعات البشرية في مجرى انتقالها صوب الأقوام والأمم، والخاص فيها هو «منطق ثقافتها» الذي يجري إبداعه في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة. وفي هذا تكمن كل دراما الوجود.

وعموما لا يمكن الانتقال من مرحلة إلى أخرى دون أن تستنفذ

المرجعيات المتسامية قدرتها على الإبداع. وخصوصية كل مرحلة، وبالأخص في مجرى التاريخ الطبيعي، أي الأربع الأولى، تتوقف على كيفية نهاية المرحلة السابقة ونوعية البدائل. ومن الممكن أن نتخذ من حالة الانتقال هذه في أوربا النصرانية القروسطية، وتجربة هذا الانتقال التي أنجزها الإسلام في عالم العرب نموذجا للتدليل بوصفها الأقرب إلينا بأغلب المعايير العلمية والعملية والتاريخية والثقافية.

لقد جرى تثبيت فكرة الواحد والواحدية في العالم الأوربي النصراني من خلال تذليل المرجعيات اليونانية الرومانية (المرحلة الثقافية – الدينية). وجرت الاستعاضة عن تقاليد المركزية القديمة بأخرى دينية سياسية تتحكم بكل شي من خلال مركزية الكنيسة. فقد كانت الفكرة النصرانية الأولى حالة جزئية وعفوية ملازمة لحالات الفرقة والفرق الدينية. وإن أصولها اليهودية أزالت مهمة التوحيد. إذ أن الفكرة الجوهرية فيها هي فكرة التضامن والعدالة والمحبة. لاحقا يجري اكتشاف وتأسيس مبدأ المحبة بوصفه مضمون وأسلوب الفكرة الجوهرية للعقيدة الجديدة. فالنصرانية لم تنتصر إلا بعد قرون من ظهورها الأول. والتمركز في شخصية المسيح هي خاتمة الاجتهاد النظري لقرون عديدة من التفكير والتنظير والتأسيس والإجبار. الأمر الذي أدى بتوحيد العقيدة إلى عقيدة الوحدة المتجسدة في ثالوث الله الأب والابن والروح القدس، ولاحقا توحيدها في رموز الإيمان، التي اختزلت لاحقا في شخصية المسيح. فالمسيح هو الخلاص، والخلاص من خلاله، والكنيسة هي تجسيد للروح القدس أو الواسطة بين الله الأب والابن. وعبرها جرى إخضاع كل شيء للكنيسة وخدمتها. وقد كانت تلك عملية طويلة ومعقدة ومريرة لكنها أدت في نهاية المطاف إلى تمركز الكنيسة في كل مستويات ومحتويات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة النصرانية.

لقد كانت صيرورة المركزية الكنسية وهيمنتها المطلقة نتاج تحولات سلبية فيما يتعلق بتراث الماضي الروماني واليوناني، اللذين جرى النظر إليهما باعتبارهما وثنية مخربة للروح والعقل والجسد. ومع ذلك لم تحتو النصرانية على عقيدة كونية واجتماعية واقتصادية وحقوقية وسياسية واضحة ومستقلة. أنها وضعت «العهد القديم» في أساس عقيدتها اللاهوتية. وتراكمت هذه الفكرة في مجرى مراحل ثلاث: المرحلة الأولى، وكانت تتراكم بمعالم الجسد وليس الروح كما هو جلي في رهبان الصحاري. والمرحلة الثانية هي أيديولوجيات الدفاع والتبرير، والمرحلة الثالثة تقوم في تأسيس العقائد بجهود آباء الكنيسة الذين ولدت منهم الكنيسة وعقائدها. ولاحقا مهمة إخضاع كل شيء للدين واللاهوت النصراني، وأخيرا تصبح الكنيسة صوت الله ويده في الأرض. فهي الفكرة التي بلغت ذروتها عند أوغسطين. فالكنيسة هي المرجعية الجوهرية للوحدة والفكرة النصرانية.

وقد جرى تجسيد الثنائيات الكبرى لصيرورة المرجعيات المتسامية عبر جعل التحدي خضوعا، ورافق ذلك هيمنة فكرة التشاؤم تجاه المستقبل وفكرة نهاية العالم، وإن الأمل يعني الخلاص. أما الإرادة فجرى إرساء مقوماتها من خلال قمعها، وإن والخلاص هو المسيح. وترتب عليه ضعف العقل وخضوعه وهيمنة الوجدان أو الإيمان. ومن ثم صنع العقل الثقافي باعتباره عقل الكنيسة. وإن عقل الكنيسة هو كيفية إخضاع الكلّ. الأمر الذي أدى إلى تذليل كافة تقاليد وقيم المرحلة الثقافية - الدينية السابقة عبر القضاء المبرم على تقاليد اليونان والرومان بما في ذلك عبر توظيفها النظري والعملي. لقد جرى الانتقال هنا من كينونة ثقافية متطورة ودين وثني متخلف إلى صيرورة ثقافية متخلفة وديانة متكاملة ومتطورة. مما أسبغ عليها حالة التناقضات الحادة والطابع غير العقلاني.

بينما اتخذت في عالم الإسلام منحى خاصا بها. فما قبله كانت المرحلة

الدينية – الثقافية وزمن الوجود الساري، وأولوية المصير والموت، وإن الحياة لعب وَلَهْو، والبقاء للدهر، مع ما رافقه من فراغ روحي وهيمنة القبلية والتجزئة. أما المركز الثقافي الديني في مكة فإنه لم يتكامل في بنية سياسية قادرة على التوحيد، لأنه لم يستطع حل ثنائيات الوجود التاريخي للعرب آنذاك. الأمر الذي افرغ مع مرور الزمن من روح التحدي. فقد كان التحدي شبه معدوم لأن المركز خامل الروح، والعقل وإرادته جزئية، وعقله الثقافي هو عقل القبيلة والمصالح الضيقة. ووجد ذلك انعكاسه في هيمنة العقل القبلي وفكرة الزمن الساري. لقد كان ذلك طريقا مغلقا لا يؤدي إلا إلى اضمحلال وتلاشي العرب كما جرى قبله بالنسبة «للعرب العاربة» و»العرب البائدة»، رغم وجود مقومات الوحدة. والدليل على ذلك هو توّحد الجميع مع انتصار الإسلام في مكة.

لقد كان واقع ونتائج المرحلة التاريخية – الثقافية السابقة بالنسبة للإسلام جهلا وجاهلية. من هنا كانت مهمة التحدي للجاهلية، والتفاؤل بالفوز في الحياة الدنيا والآخرة، وربط الإرادة بالدعوة للعمل والقتال، أي كل ما يعادل معنى فكرة الجهاد، أما العقل الاسلامي فيتوحد بفكرة التوحيد التي لازمتها جوهرية المعرفة التي تعادل معنى فكرة الاجتهاد.

فما يميز ويلازم كل المراحل التاريخية الطبيعية الأربع الأولى هو طابع الخلاف والصراع الحاد والدموي. اذ أن كل المفاهيم والقيم محل خلاف واختلاف ما لم تتحول إلى مرجعية متسامية. وهذه بدورها تاريخية وعابرة. فمفهوم الحق على سبيل المثال، بوصفه الصيغة الأكثر سموا ومنطقية وعقلانية للوعي الاجتماعي والسياسي يعكس في الأغلب منطق القوة كما انه قابل للتوظيف بما يناقض فكرة الحق كما هي. فهو يشرّع إلى جانب القوانين التي تؤسس لقيم الحق والعدل وغيرها، قوانين العبودية والاستعباد والتمييز العنصري والقتل واحتقار الآخرين وما شابه ذلك

من «حقوق» أخرى عديدة. وحتى في أفضل ما توصلت له فكرة الحق في المرحلة الدينية – السياسية، فإنه ظل محكوما بفكرة الانتماء الديني وليس بفكرة الحق كما هي. والشيء نفسه يمكن قوله عن الحقوق.

لقد كانت فكرة الحقوق من الناحية التاريخية قفزة هائلة في عالم الوجود الطبيعي للبشر، لكنها ظلت جزئية على الدوام. وينطبق هذا على جميع المفاهيم والقيم بدون استثناء مثل الإخوة والتسامح والحريّة والإنسانية وما إلى ذلك.

إن التحول العاصف في المفاهيم والقيم القديمة قد حدث ولازم المرحلة الأخيرة في التاريخ الطبيعي، أي المرحلة السياسية – الاقتصادية. والانقلاب الجوهري فيها ينبع من أن التحولات فيها تحدث بأثر تأمل الواقع ومتطلباته وليس حسب ما تفرضه العقائد، أي أن التحدي والإرادة الفاعلة والبدائل لم تعد محكومة بالعقل التبريري والتوفيقي وما شابه ذلك، بل بالعقل الواقعي والمستقبلي. الأمر الذي حدد بدوره مضمون المفاهيم والقيم الجديدة وجعلها في الوقت نفسه عرضة للتغير والتبدل والتدقيق والتحقيق، بوصفها مظاهرا للتجارب الذاتية والتلقائية الثقافية والتاريخية. وبالتالي، فإن مضموم وحقيقة التلقائية هنا يقوم في فكرة تأسيسها للانتقال. ومن ثم فإن مساهمتها في إرساء أسس الوعي الذاتي يبقى محدودا. لكنه لا طريق آخر غيره للنضوج. فالعقل متنوع في مجرى المراحل، لكنه لا يتحول إلى حكمة إلا حالما يحتكم للحق والحقيقة، أي حالما يكون قادرا على تذليل بقايا الوجود الطبيعي، أو المراحل الثلاث الأولى، وبالأخص الثالثة والرابعة. وذلك لأنهما يمثلان المسار الأكثر تعقيدا وديناميكية في التطور التاريخي، وفيهما ومن خلالهما فقط يمكن الانتقال إلى التاريخ الماوراطبيعي، أي المبني على التلقائية المبدعة للعقل النظري والعملي والتحرر التام من بقايا الخلاف المحكوم بفكرة المصالح ونفسية الغريزة. الأمر الذي جعل

على الدوام من المنهج الأكثر تمكننا في الوعي النظري والعملي هو ذاك الذي يهدف إلى التأسيس التلقائي المستمر، أي القادر على تأسيس الانتقال إلى مرحلة أكثر رقيا والبقاء ضمن سياق التاريخ الذاتي.

ذلك يعني، أن التلقائية هي منظومة. أنها تحتوي بالضرورة على فكرة التحدي والإرادة والبدائل النظرية والعملية. وبدونها يصبح التقليد سيد الموقف. فترجمة إبداع الآخرين يتحول على سبيل المثال إلى «إبداع» بينما هو مجرد نقل لغوي. انه يشتت ويهدم فكرة التناسب والمركزية ويجعل كل ما هو عرضي وعابر وهامشي جوهريا وثابتا ومركزيا في الفكر والسياسة والاجتماع.

الأمر الذي جعل من الثقافة التلقائية المبدعة على الدوام حالة تلازم مرحلة الانتقال من التاريخ الطبيعي إلى الماوراطبيعي، أي ثقافة التأسيس الإيجابي القادرة على نفي إشكالية وخلاف الثقافة والحضارة. وذلك لأن هذه الإشكالية هي النتاج الملازم للتاريخ الطبيعي وبالأخص في المرحلة الثانية (الثقافية – الدينية) والثالثة (الدينية – السياسية) منه. إذ عادة ما تنشأ الحضارة الخاصة والمتميزة في المرحلة الثانية والثالثة. أنها تتمثل وتتهذب بأثر تقليد المرجعيات الثقافية والمبادئ المتسامية. ومن ثم تجسد تجارب الأمم في كيفية توحيد وتوليف منظومات المرجعيات المتسامية في منظومة كبرى، وهذه بدورها تعادل معنى الحضارة. فالحضارة ملازمة لصيرورة الأمم الثقافية الكبرى. وخصوصية كل منها تكمن في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والدولة. أنها تحلّ ذلك من خلال معاناة تذليل الخلاف والتناقض عبر التحدي والإرادة الواعية وفكرة البدائل. أنها تصنع عقلها الثقافي الخاص. وفي هذا يكمن طابعها الجزئي أيضا. وفي طابعها الجزئي هذا تبرز خصوصيتها وأصالتها. والسبب يكمن في أن تحديها للإشكاليات الكبرى وتصنيعها للبدائل يجري ضمن

قيود الوجود الطبيعي. وبالتالي فهي ليست «إنسانية» بالمعنى الميتافيزيقي، لأنها طبيعية ومحكومة بالطبيعة. وفي مجرى الانتقال إلى المرحلة الخامسة فقط (الاقتصادية - الحقوقية) يمكن إرساء أسس الثقافات المتنوعة للحضارة الإنسانية المتوحدة. وذلك لأنه في هذه المرحلة فقط يصبح التفكير والعمل مرتبطان بفكرة الاحتمال العقلاني بوصفها فكرة مستقبلية. وهنا فقط يجري العمل من اجل المستقبل وبمعاييره، ومن ثم إلغاء وتذليل فكرة وأساليب الرجوع إلى الماضي بصورة نهاية، بمعنى أن الماضي يذوب ويفقد قيمته المرجعية بالنسبة لتأسيس البدائل. ومن الممكن رؤية ذلك على مثال التجربتين الأكثر قربا إلينا وهي التجربة الأوربية والإسلامية.

فقد جرى هذا الانتقال في التاريخ الأوربي بأثر سقوط الإمبراطورية الرومانية (سقوط روما)، التي احتوت على مكونات الحضارة العالمية (عبر دمجها بقايا ونماذج الحضارة اليونانية) والأمة المحورية (الرومية)، والتي لازمت عملية الانتقال من المرحلة الأولى (المرحلة العرقية - الثقافية) إلى الثانية (المرحلة الثقافية - الدينية). لكنها لم تمتلك العقيدة أو الفلسفة القادرة على توحيد الجميع «طواعية». أما انتقالها اللاحق إلى المرحلة الدينية - السياسية، فقد جرت هي بدورها عبر تفاعل الثنائيات الكبرى لإتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل. إذ خضع فيها اتجاه التفاؤل منذ البداية لنظرة تشاؤمية، ظلت سائد وفاعلة فيها. أما فاعلية الإرادة فقد تحولت من العنف والانتقام إلى الخمول والمحبة. أما كيفية نفيها للثقافة السابقة لها فقد جرى من خلال هدمها الكامل والانغلاق على النفس. أما عقلها (النظري والعملي) الاجتماعي والثقافي فقد خضع للإيمان الكنسي ومتطلباته. أما النتيجة فقد أدت إلى سيادة ثقافة نصرانية عقائدية كنسية خاملة إيمانية. وجرى رمي الماضي وتعتيم المستقبل (الروح المتشائم). مما أدى إلى صعوبة مزاولة العلم والأدب والحقوق والدولة المستقلة. لهذا كان

البديل القادر على وضع أطر جديدة في تحديد المثال ونهاية التاريخ النصراني في مؤسسات وقيم جديدة (بديلة) ممكنا من خارج النصرانية والكنيسة عبر بلورة بديل شامل بدءا من الله وانتهاء بالدنيا، باعتبارها حلقات أو أولويات النماذج المثلى للحضارة والثقافة النصرانية الأوربية القروسطية. من هنا كان النفي يؤكد على أولويات الإنسان لا الله، والمادة لا الروح، والدولة لا الكنيسة، والدنيا لا الدين (المجتمع المدني والحقوق ليس أخلاقية «الكتاب المقدس» ولوائح الكنيسة)، أي كل ما جسدته مرحلة الانتقال الكبرى من المرحلة الدينية – السياسية إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية. بعبارة أخرى، لقد كان الرجوع إلى الوراء (الإغريق والرومان) هو أسلوب تجاوز المستقبل النصراني (المتشائم). وأدى ذلك إلى بلورة المبادئ والقيم الجديدة ووضعها ضمن أولويات: التفاؤل والفاعلية والنفي والعقل. وهي مكونات وضعت وأسست وتغلغلت في أولويات الحضارة والثقافة الأوربية المعاصرة (العلمية والتجريبية والنظام المدني والدنيوية والشرعية والديمقراطية).

قد ترتب على هذا الانتقال التاريخي تبدل في القيم والمفاهيم والسلوك الوسائل والغايات. ففي مجال القيم، على سبيل المثال، نرى سقوط قيم الجسد والظاهر (الحقوق والمادية) واستبدالها بقيم الروح والباطن (الدين والزهد) قد تلازمت مع مرحلة الانتقال من المرحلة الثقافية – الدينية إلى المرحلة الدينية –السياسية. بينما أدت في مجرى الانتقال من الأخيرة إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية إلى سقوط الكنيسة والنصرانية وتهشم قيمها. ومن ثم استبدالها بقيم البرجوازية الليبرالية، الذي يعادل سقوط قيم الروح والباطن (الدين والزهد) واستبدالها يقيم الجسد والروح (الاقتصاد والسياسة). كما أن سقوط البرجوازية الليبرالية في الكولونيالية قد أدى إلى تهشم قيمها الاقتصادية العامة (حرية المنافسة إلى المنافسة في الغزو

والاحتلال ونهب الثروات) والسياسية العامة (من الحرية والإخاء والمحبة إلى نقيضها). لكنه وضعها ضمن نوعيتها الخاصة في حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، بوصفها تجربة خاصة (أوربية) ضمن سياق المسار التاريخي لقطع المراحل الثقافية والتكامل الذاتي. بعبارة أخرى، إن قطع الأشواط الثقافية في المسار التاريخي هو تجارب خاصة، لكنها تقف جميعا في النهاية أمام المرحلة الرابعة وتبقى عندها. ولا يمكن تجاوزها ما لم تتجاوز المركزيات الثقافية العالمية الأخرى مراحل التطور التاريخي صوب الرابعة وانتهاءها الفعلي في تكامل ثقافي مميز[1].

أما تكامل منظومة المرجعيات المتسامية والمركزية الثقافية في مجرى الانتقال من المرحلة الثقافية –الدينية إلى المرحلة الدينية – السياسية في النموذج الإسلامي، فقد جرى عبر حلها الخاص لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والدولة. بمعنى أنها بلورت حلولها الخاصة من خلال صنع أنماطها الخاصة لاتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل.

فقد كانت المرحلة الثقافية – الدينية تتطابق مع «الجاهلية»، أي مع زمن الوجود الخاص للعرب ما قبل الإسلام. وقد كان الوصف الإسلامي لما قبله «بالجاهلية» يحتوي على إدراك خاص للتفاؤل بالمستقبل، ونظرة تناسبه تجاه إرادة التغيير وكيفيته، أي حسب نمط جديد من «العقل». فقد كان العقل الإسلامي الأول يستمد مقوماته من أصوله وجذوره العربية، بمعنى

(1) لماذا يجري ذلك؟ ولماذا لا يمكن اختراق هذه المرحلة إلى المرحلة الخامسة، أي مرحلة الوعي الاقتصادي الحقوقي؟ إن السبب الأساسي لذلك يقوم بهيمنة الجسد والغرائز ونمط الثقافة والرؤية. إن المرحلة الرابعة تحتوي على كل بقايا المراحل الثلاث بوصفها تاريخيا «طبيعيا»، أي تحتوي على زمن الوجود العابر. بينما التاريخ الحقيقي هو تاريخ الحق، أي تاريخ الحقوق والرؤية الحقوقية. ولا يمكنها الهيمنة في السلوك الفعلي للظاهر والباطن بين الدولة والأمم والمراكز الثقافية الكبرى ما لم يجري تذليل كل بقايا الجسد والغريزة ووعيها السياسي.

عقل الأشياء، أي ربطها بقوة قادرة على التثبيت. والعقل هو قوة الثبات في الرؤية والمواقف والحلول.

فقد تبلورت الصيغة العامة للتفاؤل الإسلامي تجاه إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للإنسان من خلال نفي مرجعيات الفكرة الجاهلية ومفاهيمها وقيمها وسلوكها، وبالأخص ما يتعلق منه بفكرة الزمن والوجود والمعنى. حيث واجهت الزمن البارد للجاهلية والتجزئة وقيم القبيلة والعائلة، أي تقاليد الدماء والأقرباء والعابر وما شابه ذلك بتاريخ الوجود الإلهي وفكرة التوحيد والوحدة.

فقد احتوت فكرة التوحيد الإسلامية على نمط خاص من اتجاه التفاؤل، وفاعلية الإرادة، وكيفية النفي، ومضمون العقل. أنها ذللت تقاليد التشاؤم والموت الجاهلية، ووجهت الإرادة الفردية والجماعية صوب الله والنفس والأمة وقيمها الجديدة، بمعنى نفيها لكل مكونات الذهنية والنفسية الجاهلية، مع ما ترتب عليه من صنع متميز لعقل جديد، هو العقل الإسلامي، أي العقل الثقافي. وقد نما وتراكم وأبدع في آن واحد مرجعيات فكرية متسامية ومنظومات خاص في كافة ميادين العلم والعمل، ومن ثم مركزيته الثقافية الخاصة. وقد شكلت فكرة الوحدة مضمونها الجوهري، وأبدعت على مثالها نموذج الوحدة في العقائد الكبرى والمناهج والعبادات والقيم والتعايش (فكرة الجماعة والأمة). الأمر الذي حدد بدوره قيمة الاعتدال بوصفه عقل الوحدة ومصدرها ومضمونها. بمعنى تكّفل الوحدة في صنع الاعتدال، وأثر الاعتدال في ديمومة الوحدة بوصفها مرجعية متسامية. وانعكس ذلك في كل ميادين العلم والعمل، بحيث وجدت تعبيرها النموذجي في ثنائيات الاعتدال الكبرى مثل وحدة القرآن والسّنة، والعقل والنقل، والرواية والدراية، والاجتهاد والإجماع، والتفسير والتأويل، والطريقة والشريعة، والظاهر والباطن. ولكل منها منظوماته

الخاصة. إذ وجدت ثنائية الظاهر والباطن انعكاسها ومنظوماتها في التفسير والتأويل، والعقل والنقل، والشريعة والحقيقة، وكل القيم الكبرى. ففي الجهاد، على سبيل المثال، حصلت على جهاد الباطن (الأكبر) وجهاد الظاهر (الأصغر) وهكذا دواليك. وفي مجال الجماعة والأمة بلغت ذروتها في فكرة «الأمة الوسط» بوصفها أمة الاعتدال. باختصار إننا نعثر في نموذج الانتقال التاريخي إلى المرحلة الدينية - السياسية التي أسس لها الإسلام على نموذج خاص في صنع مركزيته الثقافية.

الحضارة: وحدة المركزية الثقافية والمرجعيات المتسامية

إن مضمون وخصوصية الحضارة تبرزان من خلال إبداعها الخاص لوحدة المركزية الثقافية والمرجعية المتسامية. والمقصود بالمركزية هنا هو أسلوب وجود المنظومات في الطبيعة والمجتمع الإنساني والثقافة. فالمنظومة صيرورة تاريخية. أما في الميدان الثقافي الإنساني، فإن المركزية تلازم بالضرورة انتقال الزمن إلى تاريخ، مع ما يترتب عليه بالضرورة من إنتاج خاص للمركزية الثقافية. وهذا بدوره وثيق الارتباط بمساعي البشر لصنع منظومات. وعليه يمكننا النظر إلى تاريخ التمدن والثقافة الإنسانية على انه تاريخ المنظومات الكبرى والصغرى في مختلف الميادين. من هنا أيضا يمكننا القول، بأن «التاريخ الكبير» هو منظومة كبرى. ومن هذه النتيجة يمكننا افتراض أن المنظومات الكبرى هي الوحيدة القادرة على صنع مركزيات ثقافية كبرى، أي حضارات متميزة.

ولا يمكن للمركزية الثقافية أن تبرز بهيئة كيان مستقل ما لم تتراكم فيها منظومة المرجعيات الثقافية، أي المنظومة المدركة لوحدة مبادئها المميزة والفاعلة في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وبالتالي، فإن صنع منظومة المرجعيات الثقافية هو الأسلوب الوحيد الذي يعبر عن طبيعة المركزية الثقافية ونوعيتها. وما عدا

ذلك فإن القوى «الفاعلة» في التاريخ بما في ذلك حالما تصنع إمبراطوريات كبرى، تمثل ما يمكن دعوته بالزمن الجغرافي وليس بالتاريخ الروحي. لعل نماذجها الكبرى في المغولية والعثمانية وأمثالها.

إن الترابط بين المركزية الثقافية ومرجعياتها المتسامية هو ترابط متلازم. إلا أن المنظومة المترتبة على هذا الترابط، وأثر هذه المنظومة اللاحق في التاريخ يتوقف على كمية ونوعية الطاقة الكامنة في كيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للفرد والجماعة والأمة. وعلى كيفية هذا الحل ونتائجه تظهر نوعية المركزيات الثقافية. بعبارة أخرى، إن صيرورة وتراكم الوعي الذاتي لمبادئ المرجعيات الثقافية وتوظيفها العملي، هو أسلوب الصعود التاريخي للمركزيات الثقافية. وضمن هذا السياق يمكنني القول، بأن التاريخ يعرف ثلاثة أنواع من المركزيات الثقافية الكبرى.

مركزية تاريخية ما فوق زمنية. وتتميز بكونها أكثر ثابتا وديمومة من حيث منظومة مرجعياتها الثقافية. ومن الناحية التاريخية يمكننا العثور على أربع مركزيات ما فوق زمنية، أو مركزيات ثقافية كبرى، وهي على التوالي: (الصينية (الآسيوية – البوذية)، والهندية (لاحقا الهندوسية)، والأوربية (النصرانية – الجرمانية السكسونية والرومية اللاتينية، مع إضافات متراكمة من اسكندنافية وسلافية وغيرها)، والإسلامية.

مركزية زمنية. اقل ثباتا وديمومة بذاتها، لكنها فاعلة في تصنيع منظومة المرجعيات الثقافية للمركزيات التاريخية الكبرى. نموذجها في المركزية الثقافية لوادي الرافدين (سومر وبابل وآشور) والمصرية القديمة (الفرعونية) والفارسية، اللواتي ذبن جميعا في تراث المنطقة أولا، وفي المركزية الثقافية الإسلامية لاحقا. وضمن هذا التوصيف تندرج أيضا المركزية الثقافية للإغريق والرومان، اللتان ذابتا في المركزية الثقافية الأوربية.

مركزيات عابرة، أي فردية وجزئية

وصيرورة الحضارة وتكاملها مرتبط بالمركزية التاريخية والزمنية. ومن ثم لكل نمط من هذه المركزيات حضاراته الخاصة، المتباينة والمتنوعة في كيفية حلها لإشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي، والمتوحدة في تاريخها الذاتي بوصفها عملية انتقال من الزمن إلى التاريخ. وهي عملية لن تنته ما لم يجر تجاوز مراحل التاريخ الطبيعي وتذليل بقاياها في الروح والجسد الفردي والجماعي والقومي، صوب التكامل النوعي الإنساني الجديد في مسار المغامرة الحية للتاريخ الماوراطبيعي.

فإذا كان ظهور المركزية وثيق الارتباط بالزمن الوجودي للتجمعات البشرية، فإن تحولها إلى مركزية ثقافية هو انتقال منظومي للتاريخ الإنساني، أي انتقال مبني على أسس منهجية لفكرة المركزية بوصفها وعيا ذاتيا ثقافيا. بعبارة أخرى، إن ظهور فكرة المركزية، بوصفها تراكما ذاتيا هي عملية طبيعية تاريخية تلازم الزمن الوجودي، بينما يعادل تحولها إلى مركزية ثقافية معنى الإدراك الواعي للفكرة المركزية والعمل بموجبها. وفي مجراها فقط يصبح زمن المركزية الثقافية تاريخا.

فإذا كانت المركزيات الثقافية القديمة مبنية على أساس المركز الإمبراطوري والأطراف التابعة، فإن «الأقطاب» المعاصرة (والمحتملة)، هي الصيغة الحديثة للمركزيات الثقافية. وما يميزها عن سابقاتها هو أنها مبنية على أساس المرجعيات الثقافية التاريخية الخاصة، ونمو مكونات الدولة الحديثة، والفكرة القومية، في جمعية محكومة بالفكرة الجوهرية للمرحلة الرابعة (السياسية - الاقتصادية) في نمو القوميات، ومن ثم انتقالها إلى فكرة الأمة الجامعة المرافقة لصيرورة المرحلة الخامسة (الاقتصادية - الحقوقية)، أي الأمة الثقافية الكبرى (المتخطية للقوميات والأمم)، أي العاملة بمعايير التاريخ الماوراطبيعي (الروحي).

وتتمثل الأقطاب (المركزيات) المعاصرة والمحتملة حالة الاختلاف والصراع بفعل هيمنة التاريخ الطبيعي على النفس والعقل، أي أنها جزء من نمو الأمم في مجرى تطورها الذاتي. أنها عملية غير متكافئة وغير متساوية من هنا لا يمكن للجميع الارتقاء إلى مراحل التاريخ الماوراطبيعي (الروحي) ما لم يصل كل منهم في مجرى معاناته الذاتية بلوغ تكامله الذاتي بهيئة «قطب روحي»، أي ثقافي كامل. وبالتالي، فإن أكبر هذه الأقطاب وأقواها وأكثرها كمالا وتطورا في مجرى المراحل الثلاث التاريخية الثقافية (العرقية –الثقافية، والثقافية – الدينية، والدينية – السياسية) سوف يصطدم بحدود المرحلة الرابعة (السياسية –الاقتصادية)، ويتضخم فيها وضمنها، ما لم تلتحق به البقية الباقية من الأقطاب. إذ لا يمكن الارتقاء إلى مصاف المرحلة الخامسة (الاقتصادية – الحقوقية) على النطاق العالمي ما لم يرتق الجميع إليها. وذلك لأنه لا يمكن للزمن والتاريخ أن يتعايشا سوية، كما لا يمكن للطبيعي والماوراطبيعي أن يتناغما في كل واحد ما لم يجر تذليل الزمن (الوجودي) بالانتقال إلى التاريخ (الروحي)، وتذليل الطبيعي بمعايير الماوراطبيعي، أي تذليل الماضي ومخلفاته بمعايير المستقبل.

ان صيرورة الأقطاب الثقافية المعاصرة في مجرى العولمة المعاصرة وديناميكية الانتقال المتناقض صوب «التاريخ الروحي» ليست قانونا صارما، وذلك لأن التاريخ لا يتحكم فيه قانون صارم، بل يتحكم فيه الاحتمال والبدائل المتنوعة. أما السؤال المتعلق فيما إذا كان بالإمكان تحويل هذا الاحتمال إلى فكرة عقلانية للبدائل، وما إذا كانت هذه الإمكانية إرادية أم أنها بدورها محددة بمرجعيات هي حصيلة التاريخ القومي والعالمي، فإن الإجابة عليه ممكنة من خلال تناول فكرة المركزية الثقافية والمرجعيات المتسامية والعمل على نماذجها الملموسة.

فالمقدمة العامة بهذا الصدد تقوم في أن لكل مركزية ثقافية ومنظومة

مرجعياتها الثقافية وقيمتها النسبية بالنسبة للتاريخ، وقيمتها المطلقة بالنسبة للأمة. من هنا إمكانية «سلبيتها» للآخرين و»إيجابيتها» للأمة (أو الأنا). فإذا كان «منطق» التاريخ يتجسد عبر الصراع والتحدي الشائك، فإن الحكمة الممكنة فيه تتمثل في بناء الأنا بالاستناد إلى مرجعياتها. لأنه الأسلوب الوحيد القادر على صنع تكافؤ في الرؤية المتبادلة. وعلى هذا الإدراك تتوقف إمكانية ونوعية المساهمة في تيار «العولمة» المعاصرة، أي المساهمة في صنع توازن عالمي على أساس «الأقطاب». فالأقطاب المعاصرة هي إقطاعيات عصرية بما في ذلك تمثيلها في «جمعية الأمم المتحدة». إذ أن وحدتها في الأغلب قهرية وتصويتها لعبة تحددها القوة لا العقل ولا الأخلاق وتتنافى مع مبدأ الديمقراطية المعلن. كل ذلك يجعل من الأقطاب الثقافية الصيغة الممكنة والعقلانية كبديل لواقع التوازن المبني على القوة. فالقوة لا تصنع توازنا، بل خللا، أو في أفضل الأحوال أنها تسوّق وهم التوازن. لأن الجميع منهمكون في سباق خفي تحدده القوى البهيمية لا الإنسانية. ومن هنا فإن لتوازن «الأقطاب الثقافية» شرعيته في تاريخ الأمم ويعطي لوحدتها واتفاقها تلقائية المعنى المتراكم في تجاربها ككل. وفي ظروف العالم الآنية والمرئية هي:

الأوربية

الصينية

الهندية

الروسية

الأمريكية (الانجلوسكسونية)

الأمريكية (الأصلية – اللاتينية)

الإسلامية (الآسيوية – الأفريقية)

فتلك هي الأقطاب القادرة على توحيد ذواتها في كيانات ثقافية

سياسية (بما في ذلك صنع جمعياتها الأممية) باعتباره أسلوب صنع العولمة الحقيقية المتوازنة بمعايير ثقافية – إنسانية، أي صنع ديناميكية قادرة على بناء توازن عالمي عقلاني وأخلاقي. ومن ثم نفي معالم القوة بقوة المعالم المتراكمة في التجارب الروحية للأمم في مرجعياتها. إن للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، وبالأخص حالما ترتقي إلى مصاف التاريخ الروحي. ففي هذا التاريخ، أي منذ بداية المرحلة الاقتصادية – الحقوقية(الخامسة) تصبح الفكرة المستقبلية هي مصدر الإلهام ومثاله في الوقت نفسه. مع ما يترتب عليه من اضمحلال تدريجي لزمن الأسلاف والقوة البهيمية، ويصبح العقل الثقافي الكوني هو القوة الوحيدة الفاعلة في تنظيم الوجود.

إننا نقف هنا أمام الإشكالية التاريخية الثقافية لحدود الزمن الطبيعي وآفاق التاريخ الماوراطبيعي. وقبل بلوغ هذه المرحلة لابد للأمم من سلوك طرقها الخاصة الكامنة في تاريخها الذاتي، أي تاريخ منظوماتها المرجعية الكبرى. إذ لكل مرحلة مرجعياتها. والتطور الفعلي والنوعي في المراحل يفترض تذليل القاعدة الأولية للمرحلة الحالية بما يليها. فهو الطريق الوحيد الفعلي لصيرورة المركزيات الجديدة أيضا. وذلك لأن لكل مرحلة مركزيتها الملازمة لمنظومة مرجعياتها المتسامية. وبالتالي، لا يمكن لأية مركزية ثقافية ما قبل التاريخ الروحي أن تكون شاملة وعامة، وذلك لأنها مجرد تجربة واحدة أو خاصة من تجارب المركزيات الثقافية التاريخية. وقد جعلت أو ستجعل العولمة المعاصرة من هذه الحقيقة بديهية ثقافية كبرى مع مرور الزمن. وذلك لأنها تهشم وتقضي بصورة نهائية على فكرة وواقع المركز والأطراف الإمبراطورية (في العصور الماضية) والكولونيالية (في العصور الحديثة).

فقد كانت المركزيات الثقافية القديمة مبنية على أسس المركز

الإمبراطوري والأطراف، وهكذا هو الحال بالنسبة للمرحلة الكولونيالية. وتعكس هذه الظاهرة وتقاليدها بقاء وفاعلية النفسية والذهنية المميزة والملازمة لمقومات المراحل الثلاث الأولية للتطور البشري إلا وهي المرحلة العرقية – الثقافية، والمرحلة الثقافية – الدينية، والمرحلة الدينية – السياسية. أما المرحلة السياسية – الاقتصادية، فإنها تذلل الأبعاد الأسطورية واللاهوتية والدينية في العلم والعمل وتبرز أولوية الفكرة السياسية والاقتصادية. وعليها يجري بناء العلاقة بين الدول والأمم، والتي تستعيد بدورها الكوامن الدفينة في علاقة المركز والأطراف القديمة والحديثة، لكنها تقف مع مرور الزمن أمام حدودها الذاتية بفعل الأثر الفعال للعلم والتكنولوجيا التي تجعل من المباراة في هذا المجال ميدانا له حدوده الاقتصادية، ومن ثم تضع بالضرورة ضرورة الفكرة الحقوقية، بمعنى الانتقال التدريجي صوب المرحلة الاقتصادية – الحقوقية. ولا يمكن الانتقال إليها بصورة منفردة. من هنا وقوفها أول الأمر ضمن حدودها الذاتية، أي الوقوف ضمن حدود ما ادعوه بالأقطاب الثقافية والتطور ضمنها وبمعاييرها إلى أن يجري تذليلها لاحقا بقوة العقل الكوني أو العقل الثقافي الإنساني. بمعنى الانتقال إلى المرحلة الخامسة وتطورها اللاحق بوصفها بداية ما ادعوه بالتاريخ الروحي. وذلك لأن المرحلة الاقتصادية – الحقوقية هي مرحلة انتقال البشرية إلى الإنسانية، ومرحلة الصيرورة الأولية للعقل الكوني والعقل الثقافي الإنساني. ولا يمكن الولوج فيها ما لم تتكامل الأقوام والشعوب في أمم، والأمم في أمة كبرى، أي كل ما يشكل مضمون وأسلوب الصيرورة المعقدة للأقطاب المعاصرة.

وترتبط هذه الصيرورة بالمقدمات والمقومات الجديدة لظهور ونمو الأقطاب المعاصرة، بوصفها كينونة مبنية على أساس المرجعيات الثقافية الذاتية ونمو مكونات الدولة الحديثة في جمعية محكومة بالفكرة الاقتصادية

– الحقوقية. وهذه بدورها ليست إلا المرحلة الخامسة في نمو القوميات ومن ثم انتقالها إلى فكرة الأمة الجامعة، أي الأمة الثقافية الكبرى. وحالما تتكامل بذاتها ولذاتها عندها سيبدأ عالم جديد هو ما ادعوه بالتاريخ المستقبلي. فالجميع تتعب في العدو. ولا يمكن للمرء أن يفوز دوما. والوقوف عند تخوم التاريخ «الطبيعي»، أي ما قبل الانتقال إلى المرحلة الخامسة (الاقتصادية – الحقوقية) والاستعداد لتجاوزها إلى مراحل التاريخ ما وراء الطبيعي (الروحي)، تفترض المساومة المستقبلية بهيئة اتفاق روحي يقوم على وحدة وتراكم القانون والأخلاق والعلم.

إن هذه النتيجة ممكنة فقط حالما تتطور وتتراكم الأقطاب الثقافية المعاصرة بوصفها صيغة جديدة ومحدّثة لفكرة المركزيات الثقافية القديمة. وحالما تتحول إلى مركزية إنسانية فإنها تتجاوز التاريخي الطبيعي إلى التاريخ الروحي. وهي عملية لا تقل تعقيدا عما سبقها، بسبب ضرورة التذليل الشامل لأرث التاريخ الطبيعي، ولكنها تخلو من مغامرات الغريزة، بسبب تهذب وتشذب نموها وتطورها وتكاملها بمعايير العقل الكوني أو العقل الثقافي، أي كل ما سيجري ويستجيب للمراحل الثلاث الأخيرة (المرحلة الاقتصادية – الحقوقية، والمرحلة الحقوقية – الأخلاقية، والمرحلة الأخلاقية – العلمية).

ولا يمكن بلوغ ذلك، أي الولوج في عالم التاريخ الروحي ما لم تقف جميع الأقطاب عند حدودها. بمعنى إدراك حدودها الذاتية، وإدراك ضرورة وحيوية المساومة التاريخية الفعلية. وهي مساومة يحددها بقدر واحد أثر المسار الواقعي للتاريخ، والمقدمات الفعلية لإدراك الضرورة. بمعنى أنها نتاج أربع مقدمات ومقومات كبرى وهي كل من الاصطدام المتبادل، وإدراك الحدود الذاتية، وتذليل أوهام الذروة، وإدراك أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم بالنسبة للفكرة المستقبلية.

تكشف تجارب المركزيات الثقافية عن أن مسارها الطبيعي يوصلها بالضرورة إلى إدراك حدودها الذاتية. بمعنى بلوغ الحقيقة القائلة، بأن الطريق الواقعي والممكن والمعقول والواجب يقوم في إدراك حدود النفس. وهذه بدورها النتيجة المتراكمة في مجرى تطور المركزية (الجزئية) وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر، أي بلورة مضمون العولمة العقلانية والإنسانية المحتملة بوصفها بديلا متراكما من تناغم وإجماع المركزيات الجزئية حالما تبلغ ذروتها العقلانية - الإنسانية عبر توليف أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم. وهي حصيلة جلية على مثال تجارب الماضي جميعا بدون استثناء. وتنطبق على مركزيات الحاضر. بمعنى انها تنطبق على المركزيات المافوق زمنية (المركزيات الثقافية الكبرى) كالصينية، والهندية والأوربية والإسلامية. وكذلك على مختلف المركزيات الجزئية والمحتملة مثل الروسية والأمريكية (الشمالية والجنوبية) واليابانية وغيرها.

فوراء كل منها وعنها تمخضت تجارب تاريخية متميزة. وفي الوقت نفسه يحتوي كل منها، وبالأخص المركزيات المافوق زمنية (الثقافية الكبرى) على إمكانية أو استعداد للتجدد والتطور. إلا أن لكل منها حدوده الذاتية. فالتجارب المركزية الهندية والصينية لحد الآن هي أشبه ما تكون بعوالم هائلة ولكنها ليست كونية، شأن زحل والمريخ مضيئة لكنها بعيدة. والسبب يكمن في طابعها القومي. وهذا بدوره نتاج ما يمكن دعوته بالانغلاق الخارجي للصين (وصورته الرمزية في سور الصين العظيم)، والانغلاق الداخلي للهند (بهيئة الألوان المتميزة - فارنا، أو ما يسمى بنظام الطبقات المغلقة). ولكل منهما فلسفته الخاصة في كل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة، الذي صنع بدوره فكرة الانغلاق بوصفها صورة من صور الحدود الذاتية.

بينما الأمر يختلف اختلافا كبيرا بالنسبة لتجربة المركزية الأوربية.

وذلك لأنها تجربة متوسطية من حيث الأصل والجذر، وقارية من حيث الأطر، وكونية من حيث الأثر. فقد مرت تجربة المركزية الأوربية من الناحية التاريخية بثلاث مراحل لكل منها منظومات مرجعية ثقافية خاصة وهي على التوالي:

- المرحلة الأولى: تكونت بأثر سقوط روما واضمحلال وتلاشي التراث اليوناني والروماني. ثم هيمنة الكنسية وما لازمها من حروب دينية (صليبية خارجية) وداخلية.

- المرحلة الثانية: مرحلة نفي السابقة. وتراكمت عبر الإصلاح، والتنوير، والدنيوية.

- المرحلة الثالثة: مرحلة القومية، والحروب القومية، والأوربية المركزية الكولونيالية، والأوربية الجديدة (الموحدة).

وقد كانت هذه المراحل ومركزياتها الثقافية حلقات مختلفة ومتوحدة ومتراكمة، بلورت مرجعياتها المتسامية (الجلية والمستترة) في الوعي الثقافي (التاريخي والسياسي والأخلاقي والجمالي..). وليس مصادفة ألا تتحرر الذهنية الأوربية المعاصرة، بعد كل مراحل التهذيب والتشذيب العقلانية والدنيوية والعلمية من ثقل ورموز وتقاليد الثقافة القديمة والعصور الوسطى والمرحلة الكولونيالية. إضافة لذلك، إن التجربة الأوربية مازالت في أعماقها الدفينة عرقية إثنية قومية أوربية. وهو السبب الكامن في توليدها وتأسيسها لأشد النظريات تطرفا وغلوا في الخروج على الفكرة الإنسانية (كما هو جلي في إنتاجها وتطبيقها وتوظيفها للأفكار والأيديولوجيات العنصرية والابارتييد والفاشية والنازية). وليس مصادفة أن تندفع فيها إلى المقدمة بين الحين والآخر، بغض النظر عن مستوى التطور الثقافي والعلمي والتكنولوجي، أنواع متباينة من الانغلاق الإثني والأخلاق الكلبية. إلا أن

المركزية الأوربية الحديثة ومنظومة مرجعياتها الثقافية المتسامية، تبقى مع ذلك من بين أكثر المركزيات المعاصرة تجربة وتكاملا في هذا المجال لحد الآن. وذلك لأنها الوحيدة من بين المركزيات الثقافية الكبرى التي بلغت حدود المرحلة الرابعة (المرحلة السياسية - الاقتصادية) وتقف ملزمة عند أطرافها للانتقال إلى المرحلة الاقتصادية - الحقوقية (الخامسة). ولا يعني هذا الوقوف الملزم، أي الذي لا يمكن تذليله وتجاوزه بصور منفردة (لأنه سيجعل منها فريسة للآخرين)، إلا بوصول المركزيات الأخرى حدود المرحلة الرابعة في تطورها التلقائي. فهي المرحلة التي تهذب وتنفي بصورة تدريجية العناصر «الطبيعية» في المركزية الأوربية (الكولونيالية)، مع ما يترتب عليه بالضرورة من رجوع إلى النفس واعتراف ضمني بالحدود الذاتية، أي انتفاء العالمية. وذلك لأن العالمية الجديدة هي أوسع من أن يمثلها أي من المركزيات القديمة والحالية. والسبب يكمن في أنها مركزية مستقبلية، أو مركزية المستقبل المبنية على أساس فكرة الاحتمال العقلاني والنزعة الإنسانية، بوصفها عناصر فعالة وفاعلة ومتطورة في مرحلة الانتقال إلى التاريخ الماوراطبيعي (الروحي).

وينطبق هذا أيضا على تجارب المركزيات الجزئية، كما هو الحال على سبيل المثال بالنسبة للتجربة المركزية الروسية والأمريكية. ففيما يخص التجربة الروسية، فإنها كانت، وبالأخص منذ نهاية القرن التاسع عشر عالمية من حيث الرغبة، قومية من حيث المحتوى. من هنا تناقضها وتعرجها وكبواتها المتكررة. بل يمكننا القول، بأن المركزية الروسية في طريقها التاريخي أشبه بطرقها[1]. ولم يكن هذا التناقض معزولا عن طبيعة الخلاف التاريخي

(1) المعروف عن أن الطرق الروسية سيئة وسريعة العطب بسبب انعدام المتانة في الرصف (الأرضية المادية) وسوء الأحوال المناخية المتقلبة والقاسية (الروح). والمقصود هنا هو تعرج وتقلب المساعي في مجال الفكر والسياسة، ولعل اكثرها بروزا يظهر في تقلب الأيديولوجيات الحاكمة.

العميق في البنية الثقافية الروسية التي أعاقت إمكانية بلورة منظومة من المرجعيات المتسامية القادرة على تصنيع مركزيتها الخاصة (الروسية). والمقصود بذلك صراع الروسي والأوربي فيها. فقد كان تعرّج الطريق الروسي هنا جليا للدرجة التي جعلت من هذا الخلاف طريقان في الجسد والروح الروسيين، مستقلان ومتباينان ومتعارضان أحيانا. ولم يحل إلا بطريقة «قيصرية» بلشفية، أي انه لم يجر حله من خلال إرساء أسس المنظومة الذاتية المناسبة لتلقائية التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الروسي. بل على العكس. جرى كسر التراكم الطبيعي والمتناقض. من هنا مهمة تذليل التاريخ الطبيعي بل وإلغائه بمعايير الأيديولوجية الثورية، من اجل الانتقال إلى «التاريخ الحق»، كما هو جلي في ابتداع الأممية الشيوعية، التي كانت مجرد رغبة عارمة لا علاقة لها بالواقع والتاريخ والمستقبل. ومن ثم اجترارها نفس التناقض القديم، أي الرغبة العالمية والمحتوى القومي، الذي وجد تعبيره في فكرة الطليعة الأيديولوجية، كما نعثر عليها في مصطلحات شيوعية الكومنترن ثم طليعية الشعب السوفيتي. وهذا بدوره لم يكن في الواقع إلا الوجه الآخر لروحانية (أو ماسونية) مفتعلة. وذلك لأنها كانت تحتوي على تطويع أيديولوجي واعي أو غير واع للفكرة القيصرية القديمة عن «موسكو:روما الثالثة». وفي هذا كان يكمن سر القوة الفاعلة والجوهرية للفكرة الأيديولوجية المعوضة عن ضعف إمكانية البدائل المنظومية الشاملة. من هنا مسارها المعقد والمفتعل، بسبب رفعها الانقطاع التاريخي عن المرجعيات الثقافية الخاصة إلى مصاف المرجعية المطلقة. بعبارة أخرى، لقد كان الطريق المحتمل لبلوغ مركزية روسية جديدة يقوم عبر حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي الروسي بمعايير الفكرة الأوروآسيوية وليس الغربية الأوربية الصرف.

أما التجربة المركزية الأمريكية، فإنها هي الأخرى تمثل احد النماذج

المركزية الجزئية الكبرى في العالم المعاصر. عالمية من حيث مكوناتها العرقية والقومية والثقافية وليس من حيث مبادئها وغاياتها. فهي نموذج للتجربة الهجينة. أنها محلية وجزئية ومصطنعة من حيث جذورها ومقدماتها، وبالتالي صعوبة انصهارها في بوتقة ثقافية واحدة ذات مرجعيات متسامية. وبالتالي ليست قادرة على صنع الاستقطاب الذاتي والتأثير الثقافي العميق. أنها بلا مدارس فلسفية قادرة على تنظيم الوعي وتنسيقه المنطقي والأخلاقي والجمالي والمعرفي. من هنا ضعف التجريد والمجرد فيها. كما أنها لا تدرك حقيقة العام. وهو سبب انتشار وهيمنة السينما والثقافة الجماهيرية والدعاية والإعلام والعسكرة. ومن ثم هيمنة مبدأ القوة فيها. أما هيمنتها فهي تكنولوجية من حيث الجوهر، وليست حتى علمية. مما حدد بدوره ضعف عناصر وعيها التاريخي[1]. الأمر الذي حدد وحاصر أصالتها في طابعها العملي فقط. ومن ثم فهي تجربة عابرة، أي زمنية وليست تاريخية، مادية وليست روحية. أنها تجربة اقتصادية تكنولوجية، أو تكنولوجية أكثر مما سواها. فحالما تضعف اقتصاديا بأثر المنافسة وصعود المركزيات الأخرى، أو تتأخر عن غيرها في ميدان التكنولوجيا، فإن كل ما فيها يضمحل ويتلاشى. إذ لا شيء فيها يمكنه أن يلهب العقل والضمير والوعي التاريخي والثقافي.

من هنا ولعها بالزمن، الذي وجد تعبيره بأثر انحلال الاتحاد السوفيتي، كما هو جلي في إعلان القرن الحادي والعشرين «قرنا أمريكيا». إذ نعثر فيه على حدود الزمن وليس رؤية المستقبل. بحيث نراها تطابق بين تصوراتها العابرة والأيديولوجية وبين نفسها وحقيقة الوجود. وهذا بدوره ليس إلا النتيجة المترتبة على أن مرجعياتها الكبرى الثابتة مبنية على أساس التجريب والمنفعة. وعوضا عن أن تصنع بهذا الصدد فكرة الحرية بوصفها قيمة إنسانية

(1) ليس مصادفة أن تهيمن في الثقافة الأمريكية العلوم التطبيقية السوسيولوجيا والسياسية. كما أن أفضل المؤرخين الأمريكيين وول ديورانت، في أفضل أعماله التاريخية العالمية هو مجرد تاريخ سردي جميل بلا فلسفة تناسبه.

مجردة وعامة، فإنها أدت إلى حرية المصلحة والمنفعة المباشرة. مع ما يترتب عليه من استفحال ظاهري وباطني للروح الكلبي والاستعداد الدائم لصنع الخرافات بما في ذلك باسم العلم! ولعل فكرة «القرن الأمريكي» من بين أكثرها فضيحة! فقد كانت فكرة القرن الأمريكي (التي لم تستمر أكثر من عقد من الزمن) مجرد حكاية أو أسطورة بعشر خرافات! وهي الانتصار على الاتحاد السوفيتي، ونهاية الحرب الباردة، والقضاء على الحروب، وانتصار اقتصاد السوق، وانتصار الديمقراطية، والازدهار الشامل، والقطب الواحد (الأمريكي)، والقرن الأمريكي، والعولمة الجديدة (الأمريكية)، وأخيرا «نهاية التاريخ» وإعادة بناء العالم الجديد. إن هذه الخرافات العشرة هي الصورة الرمزية لعشر سنوات من الهيمنة الأمريكية (2001–2010) تلاشت بأثر الحرب على العراق وأفغانستان، أي أكثر البلدان انحطاطا ومحاصرة وضعفا آنذاك!

كل ذلك يشير إلى الحقيقة الجوهرية القائمة في مضمون وآلية وآفاق المركزيات الثقافية بشكل عام والمعاصرة بشكل خاص. فمن الناحية الظاهرية تشير إلى أن نجاح كل منها مرتبط أساسا بكيفية الرجوع إلى الأصول بوصفه تحولا منظوميا، أي إدراكا واعيا ومستقبليا في نقل الفرد والمجتمع والدولة والثقافة من مرحلة إلى أخرى أكثر رقيا. فقد جرى نجاح التجربة الأوربية عبر الرجوع إلى الأصول، ونجاح التجربة الصينية والهندية هو الآخر جرى ضمن هذا السياق. ففي تجربة النجاح الصينية تكمن استمرارية المرجعيات الثقافية الكبرى والعميقة للمركزية الصينية. وبالتالي، لم تكن الماركسية بوصفها أيديولوجية سائدة سوى صيغة ظاهرية وعملية لمرجعيات ثقافية أعمق. بعبارة أخرى، لا يوجد في الماركسية الصينية ماركسية. كما أن نجاح التجربة الهندية (الغاندية) يقوم بالرجوع إلى النفس بما في ذلك عبر تأصيل الصراع السياسي اعتمادا على الفكر الهندي

وتقاليده الروحية الثقافية. بينما كان فشل التجربة الروسية هو النتاج الحتمي للابتعاد أو العجز عن بلورة منظومة مرجعيات ثقافية خاصة ذاتية وتلقائية.

أما البعد الآخر أو الباطني لكل هذه العملية فيقوم في أن كل منها هو تجربة إنسانية وتاريخية لها حدودها الذاتية، ومن ثم استحالة تحولها إلى صيغة كونية مطلقة أو عامة. إذ في كل المركزيات الناجحة تكمن أيضا عناصر تخريبها الداخلية التي تلزمها في نهاية المطاف بالوقوف أمام جدار المنافسة التاريخية للمركزيات الأخرى. بمعنى وقوفهم جميعا في نهاية المطاف عند تخوم المرحلة الخامسة وعدم الانتقال إليها ما لم تتكامل المركزيات الأخرى، أو على الأقل ما لم تتم المساومة بين اغلبها من اجل سحب البقية الباقية صوب آفاق المركزية الإنسانية الجامعة أو التاريخ الروحي. وهو أمر جلي في النتائج التالية: فقد أفسدت الكولونيالية على سبيل المثال القوى الروحية للتجربة الأوربية المركزية. بينما افسد التجربة الروسية ضعف أو انعدام المكونات والهموم القومية في الماركسية الروسية. أما حدود التجربة الأمريكية فهو نتاج كونها بلا روح كوني ذاتي، بل كمية أيديولوجية من مساعي الهيمنة والاستحواذ. أما حدود التجارب الهندية والصينية فتقوم في كونهما عوالم هائلة ولكنها قومية محصورة ومحاصرة داخليا وخارجيا. والاستنتاج العام والأولي بهذا الصدد يقوم في انتهاء فكرة الطليعة والقيادة والنموذج الأمثل، بمعنى اضمحلالها المحتوم. ويعادل هذا معنى بلوغ الإدراك الفعلي والمستقبلي لما يسمى بأوهام الذروة التاريخية.

يعادل مضمون «أوهام الذروة التاريخية» إدراك الحدود التاريخية والذاتية للمركزيات الثقافية الكبرى. فالمقصود بأوهام الذروة التاريخية، هو هيمنة الفكرة الأيديولوجية عن أنموذج النظام القائم ومرجعياته الثقافية بوصفها غاية التطور والوجود. الأمر الذي يشير إلى انعدام الرؤية الواقعية والفلسفية القائلة، بأن الوجود غير متناه، وأن كل ما فيه

عرضة للتغير والتبدل. بعبارة أخرى، إن هذا الوهم هو نتاج لمطابقة الغاية الذاتية القائمة في صلب التطور التلقائي للمركزيات ومرجعياتها الثقافية، باعتبارها أيضا حلقات في التطور التاريخي الثقافي، مع غائية الوجود نفسه. وهي صيغة مفتعلة إذ لا غائية في الوجود، باستثناء ما يمكن دعوته بمنطق التطور الثقافي، القابل بدوره لكل الاحتمالات. إضافة لذلك إن فكرة الأنموذج الشامل والمطلق هي الذروة التي تبلغها الأوهام ومن ثم هي المظهر الجوهري والملازم لبلوغ الحضارة حدودها الذاتية، التي تجعل من مثالها نهاية الوجود، ومن شخصيتها طليعة كونية. وليس مصادفة أن تتطابق في أغلبها مع صعود فكرة «نهاية التاريخ». فكل من «يبلغ الذروة» (الكمال) يتكلم عن نهاية التاريخ. وقد حصلت هذه الفكرة (الوهمية) على نماذجها المتعددة والمتنوعة. ففي الأديان على فكرة «الدين الأخير» و»خاتم الأنبياء» و»العصمة الإلهية» وما شابه ذلك. وفي الفلسفة على فكرة كمال الروح المطلق والمنظومة الجامعة المانعة، في الأيديولوجية السياسية على فكرة نهاية «التاريخ غير الحقيقي» في الشيوعية، و»نهاية التاريخ» في الليبرالية، وقبلها الذروة الإنسانية التامة والكاملة لأوربا. وفي جميعها تبرز هذه الحالة الوهمية بوصفها نتاجا للحركة الواقعية للتاريخ. إلا أن هذه الحركة نفسها تتوصل إلى إدراك الحدود الذاتية ومن ثم ملامح الوهم الذاتي عن بلوغ الذروة. وعادة ما يكون الواقع وحركته الفعلية هو مقدمة الإدراك الذاتي. وعموما يمكننا القول، بأن الأولوية للواقع بهذا الصدد. بينما يفعل الفكر كأولوية حالما يجري الانتقال إلى المرحلة الخامسة في التطور البشري أي عندما تبرز أولوية الرؤية الاقتصادية الحقوقية تجاه النفس والآخرين.

إن الوهم التاريخي عن الذروة صفة تلازم المركزيات جميعا بدون استثناء. وليس ذلك معزولا عن التطور والتأسيس الذاتي التلقائي المنفرد للمركزيات على مرور التاريخ بسبب نوعية الدولة (صغيرة كانت أو

إمبراطورية). كما أن الوهم فاعل جوهري وضروري في الوجود التاريخي للأمم والثقافات. ولولا الوهم، كما يقول ابن عربي، لتهدّم العالم. ذلك يعني، أن أوهام الذروة أقرب ما تكون إلى مرض الشيخوخة الذي تصاب به الحضارات عند أفولها. إذ وراء كل ذروة للأوهام التاريخية الكبرى مرحلة سقوط تلازمها، كما نراه على سبيل المثال في فكرة مصر أم الدنيا، وروما مدينة العالم، وبغداد دار السلام، ولندن عاصمة الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، وموسكو روما الثالثة، وواشنطن قطب العالم[1].

أما الذي يعقلن هذا الوهم أو يرجعه إلى إدراك عقلي فهو بلوغ الحدود الذاتية لكل هذه المركزيات باعتبارها تجارب فردية. وإنها ليست منطقا ولا بديهية. مع ما يترتب عليه من اعتراف متبادل وبحث عن منظومة أعلى مشتركة، هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم منظومة الحكمة المعولمة عبر تحويل وتحقيق الإدراك المتعلق بقيمة المعنى والعيش بمعاييره. والمقصود بقيمة المعنى والعيش بمعايير هنا هو ما يتطابق مع فكرة المركزية ومعناها. والمقصود بمعنى المركزية هنا هو بلوغ وعي الذات إدراك حدوده الذاتية، بوصفه طريق التكامل الذاتي والتجانس مع النفس والآخرين والوجود.

وعادة ما يجري تحسس هذه الحالة أو حدسها أو إدراكها بمختلف أشكال ونماذج فلسفة التاريخ نفسه. ونعثر على ذلك في تصوير التاريخ ومساره على انه حلقات ومراحل للتقدم، وأخرى بهيئة رجوع دائم وأبدي، أو كيانات فردانية قائمة بذاتها أو استمرار تنقلي شأن سباق البريد الرياضي. وحتى في الحالة الأخيرة، فإنها تحتوي أيضا على دورة، إلا في حال افتراض أن يكون الركض بلا نهاية! لكنها تحتوي على فكرة تاريخ كوني

(1) لكننا مع مرور الزمن نلاحظ بقاء عوالم جغرافية صغيرة وروحية كبيرة مثل الفاتيكان، مكة، القدس، لخاسا. وعموما أن ما بقي لحد الآن من حيث التأثير والفاعلية فاتيكان صغير لكاثوليكية (كونية) ومكة صغيرة لإسلام كوني، رغم الفساد الروحي لمن يتولى «إدارة» شئونها التنظيمية.

موحد وقوى تتسابق فيه. لكنها أيضا لا تحل المعضلة، وذلك لأنها تبقي على مشكلة القانون والمعنى دون حل. كما أن المستقبل فيها بلا مستقبل. لكننا نعثر في جميع هذه الأشكال والمستويات على معنى واحد، يقوم في محاولة فهم التاريخ وتفسيره وتغييره والتنبؤ بما يحفل فيه. ومن ثم صيرورة ما يمكن دعوته بجوهرية الاحتمال في الرؤية المستقبلية.

التاريخ الفعلي وفلسفة الاحتمال العقلاني

فيما لو تجاوزنا جدل الفكرة والمناهج، فإننا نقف أمام دورة مطلقة في التاريخ تحتوي من حيث الجوهر على فكرة الاحتمال فقط. والاحتمال محدد بدوره بطبيعة الوجود والعدم، أي الحركة الدائمة من جهة، وجزئية أو تكوينية الإنسان والمجتمعات والدولة والأمم والحضارات، من جهة أخرى. وبالتالي، فإن الشيء الوحيد الذي يمكن تأسيسه بهذا الصدد هو رؤية الحكمة العقلية في التاريخ بوصفها خروجا على «منطق» الفلسفة التاريخية بشكل عام والأيديولوجية السياسية بشكل خاص. ومن ثم إدراك قيمة المعنى والعيش بمعاييره. والمقصود بقيمة المعنى والعيش بمعاييرها هنا هو ما يتطابق مع فكرة المركزية ومعناها. والمقصود بمعنى المركزية هنا هو بلوغ وعي الذات إدراك حدوده الذاتية بوصفه طريق التكامل الذاتي والتجانس مع النفس والآخرين والوجود، أي كل ما يمكنه أن يشكل أساس فلسفة المستقبل ورؤيتها لفكرة المركزية.

إن جوهر فلسفة المستقبل وفكرة المركزية، يقوم في إدراك وتمثل الحقيقة القائلة، بأن التاريخ لا يخضع لقانون صارم، بقدر ما هو نتاج الاحتمال والبدائل المتنوعة. الأمر الذي يجعل من فلسفة المستقبل بهذا الصدد فلسفة تأسيس الاحتمال العقلاني للبدائل عبر إرساء أسس الرجوع إلى النفس. إذ لكل مرجعية قيمتها النسبية بالنسبة للتاريخ، وقيمتها المطلقة بالنسبة للأمة. من هنا إمكانية «سلبيتها» للآخرين و»إيجابيتها» للأمة (أو الأنا). فإذا كان

«منطق» التاريخ يتجسد عبر الصراع والتحدي الشائك، فإن الحكمة الممكنة فيه تتمثل في بناء الأنا بالاستناد إلى مرجعياتها. لأنه الأسلوب الوحيد القادر على صنع تكافؤ في الرؤية المتبادلة. وعلى هذا الإدراك تتوقف إمكانية ونوعية المساهمة في تيار «العولمة» المعاصرة.

إن العولمة المعاصرة قادرة على صنع مركزية كونية جديدة ولكن ليس بذاتها. أنها لم تعد وليس بإمكانها صنع ذلك بالإملاء (بطريقة الماضي السحيق وحتى منتصف القرن العشرين). فقد أفسدت الكولونيالية المركزية الأوربية، كما أفسدت فكرة القطبية الواحدة وأيديولوجيا الهيمنة ونهاية التاريخ المركزية الأمريكية. وقبلها أفسدت الدكتاتورية التوتاليتارية المركزية (الروسية) الشيوعية.

إن الحل الممكن هنا يقوم عبر الرجوع إلى إدراك حدود النفس، بوصفها النتيجة التي تتراكم في مجرى تطور المركزية وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر. ومن خلال ذلك يمكن المساهمة في صنع توازن عالمي على أساس «الأقطاب».

فالأقطاب المعاصرة إقطاعيات عصرية بما في ذلك تمثيلها في «جمعية الأمم المتحدة». إذ أن وحدتها في الأغلب قهرية وتصويتها لعبة تحددها القوة وليس العقل الأخلاقي. كما أنها تتنافى مع مبدأ الديمقراطية المعلن. كل ذلك يجعل من الأقطاب الثقافية الصيغة الممكنة والعقلانية كبديل لواقع التوازن المبني على القوة. فالقوة لا تصنع غير وهم التوازن. لأن الجميع منهمكون في سباق خفي تحدده القوى البهيمية لا الإنسانية. ومن هنا فإن لتوازن «الأقطاب الثقافية» شرعيته في تاريخ الأمم ويعطي لوحدتها واتفاقها تلقائية المعنى المتراكم في تجاربها ككل. الأمر الذي يعطي لها قيمة وفاعلية المشروع المستقبلي. إذ للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، ولكن فقط في حال تكامل هذه المرجعيات

ضمن مركزياتها الخاصة. وهذا بدوره الطريق الوحيد القادر على صنع مقدمات الانتقال من حالة «القطبية الطبيعية» إلى فكرة «القطبية الثقافية». وذلك لأن النماذج المتنوعة «للعولمة» القديمة منها والمعاصرة مازلت خاضعة لبقايا وأثقال الحالة الطبيعية لوجود الأمم.

بينما تفترض الفكرة القائلة بأن العالم في وحدة مستمرة إدراك القيمة العلمية والعملية للوحدة نفسها. وهو إدراك تتحد فاعليته بنوعية المرجعيات الكبرى وتجليها في مبادئ تؤسس نظريا لعملية الوحدة هذه. ويفترض ذلك بالضرورة وجود رؤية مخططة (إستراتيجية) للوحدة المفترضة باعتبارها نظاما أرقى وأفضل.

فالتاريخ العالمي هو الكلّ الذي يحتوي في تجاربه وفرضياته على المساعي المتنوعة لتجسد الوحدة المثلى. ويكشف في نفس الوقت عما في هذه المساعي من نزوع طبيعي وماوراطبيعي، عفوي ومخطط، عقلي وحدسي نحو الوحدة وفضيلتها باعتبارها نظاما.

إذ يعكس مسار البشرية عبر القبيلة والمعشر والقوم والشعب والقومية والأمة (الدينية والدنيوية) والتجمعات الإقليمية والقارية والأمم المتحدة (سياسيا أو اقتصاديا أو ثقافيا) إدراكا مناسبا لقيمة الوحدة. ونعثر في هذه «الوحدات» على صيغ مناسبة (نظرية وعملية) للنظام.

ويكشف المسار التاريخي «المجرد» صوب الوحدة عن ارتقاء الطبيعي إلى مصاف الماوراطبيعي، باعتباره الأسلوب الدائم للتأمل العقلي وكشوف الحدس (الأخلاقي). والمقصود بالطبيعي هنا هو الأسس المادية للصيرورة التاريخية والتطور الاجتماعي، أما المقصود بالماوراطبيعي فهو الإبداع الروحي الموازي لهذه الصيرورة في المعتقدات والقيم والقانون.

ومن ثم فإن المسار صوب الوحدة يوازي في ضرورته الحاجة الطبيعية

للوجود الإنساني في نماذج الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والأخلاق والعلم. وأدى ذلك إلى صنع نماذج للوحدة المتحركة هي نفسها النفي الدائم للاحتمالات الكامنة في المساعي الحرة وبدائلها المعقولة. فالعائلة حصيلة أفراد، والقبيلة حصيلة عائلات، والقوم حصيلة قبائل، والأمة حصيلة أقوام، كما أن السلطة حصيلة سلطات، والدولة (المركزية) حصيلة دويلات، والإمبراطورية حصيلة دول، والمجلس العام (البرلمان) حصيلة مجالس، والإله الواحد حصيلة آلهة متعددة، والقانون حصيلة حق وحقوق، كما أن الأمة الدينية هي نفي للأمم العرقية والقومية، والإله الوحداني هو نفي للآلهة الوثنية، والإله المطلق هو نفي للإله القومي، و»حقوق الإنسان« و»الحق الدولي« هي محاولة لتذليل محدودية الحقوق «الوطنية» و»القومية» وضيق القيم السياسية، أي إننا نرى الملامح الكبرى واتجاهها العام في ارتقاء الطبيعي إلى مصاف الماوراطبيعي. وفي كل ارتقاء نعثر على درجة لتمثيل وتمثل الوحدة المثلى في أحد مستوياتها المتحركة، وليس صيغتها النهائية. بمعنى إننا نعثر في كل منها على نموذج للوحدة قادر على الالتئام من جديد بعد كل تبعيض وتناثر. فالإله الوحداني هو حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ المتسامية الموحدة، كما أن السلطة المركزية هي حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ المذللة للنزاعات والتنافس البهيمي، بينما الحقوق الدولية هي حصيلة التجارب المتنوعة لإدراك وتحقيق القيم والمبادئ الضابطة لسلوك الجميع دولا وأمما. لكن في جميع هذه المستويات المتحركة نواقص (جوهرية أحيانا) بسبب عدم بلوغها المستوى الثقافي الحقيقي، أي أنها لم تبلغ في بدائلها المادية والروحية عن الوحدة درجة تجاوز الأساس الطبيعي إلى الماوراطبيعي في بناء «النظام العالمي». الأمر الذي يفسر بقاء وفاعلية «الأقطاب» و»القطبية» في الاقتصاد والعسكرة والسياسة (المستوى الطبيعي) لا في الثقافة (المستوى الماوراطبيعي). كل ذلك يكشف عن أن الوحدة في التاريخ السالف هي

مصادفات. بينما الوحدة الممكنة والضرورية هي تلك التي تستند إلى تطورها التلقائي، أي تلك التي تمر بمراحل المسار التاريخي وتقطع المراحل الأساسية الأولى (الأربع) في تطورها، مع ما يترتب عليه بالضرورة من بناء وفاعلية مركزياتها الثقافية. فهي الوحيدة القادرة على إرساء أسس القاعدة الضرورية والفعلية والتلقائية للتوحد العالمي بوصفه كينونة إنسانية عامة. وما قبل ذلك هو صراع يحتوي كل كافة الاحتمالات، لكنه يسير بالضرورة صوب هذه الحالة، بوصفها عملية متناقضة ودرامية لقانون التاريخ ومنطق الثقافة. وذلك لأن «القطبية الطبيعية» إمبراطورية مستحيلة.

فالأقطاب الدولية المعاصرة هي الاستمرار «الطبيعي» لوحدة العائلة والقبيلة والقوم والأمة والدولة المركزية والإمبراطورية والإله الواحد والحق الواحد والقيم الأخلاقية الواحدة والثقافة الواحدة. أنها استمرار لكل ما تراكم في الوعي التاريخي الثقافي عن «النموذج الأمثل» للوحدة. وهو تصور أيديولوجي يكشف عن «مثاليته» في المستوى «الطبيعي» فقط. وما وراء ذلك تكمن الاحتمالات المتنوعة للبدائل.

فقد كان تاريخ الأقطاب (الإمبراطوريات) القديمة هو تاريخ استخلاف السيطرة (من بابلية وفرعونية وآشورية وساسانية وإغريقية ورومية وعربية وتركية وأسبانية وفرنسية وبريطانية وروسية). وانتهى القرن العشرين بعد خمسين سنة من سيطرة القطبية الثنائية (السوفيتية – الأمريكية) بسيادة القطبية الواحدة (الأمريكية)، هي نفسها مقدمة انحلال القطبية كظاهرة إمبراطورية. فتاريخ الإمبراطورية بحد ذاته هو تاريخ صنع الوحدة وانحلالها. انه يكشف عن أن بلوغ حال الإمبراطورية هو مقدمة انحلالها، وذلك بفعل افتقاد الروح الإمبراطوري نفسه لمبدأ العدل والاعتدال وروح الجماعة بوصفهما الحلقة الرابطة لوجود واستمرار الوحدة بوصفها نظاما أمثل.

إذ تفترض الوحدة المثلى وجود نظام موحّد. والنظام الموّحد هو ليس النظام الواحد. فمن الناحية التاريخية أبدع النظام الواحد نماذج متعددة للواحدية السياسية والاقتصادية والقومية والثقافية دون أن يرتقي بها إلى مستوى الحقائق الكبرى للعقل (المنطق) والوجدان (الحدس الأخلاقي الخالص). مما جعل من إنجازاته وسائلا نادرا ما تحتكم أمام الحكمة المتسامية. وإذا كانت القيمة المعقولة للواحدية ترتبط بمستوى التأسيس التاريخي للوحدة، فإنها ستظل عاجزة عن تأسيسها المتجانس في حال عدم إقرارها بالقيمة الجوهرية لوحدة التنوع في الكلّ الإنساني، أي في حالة عدم قدرتها على التأسيس المنطقي والإنساني للنسب الممكنة والضرورية بين الثقافات. ولن يحدث ذلك ما لم ترتقي الأمم الثقافية الكبرى بمركزياتها صوب تجاوز «تاريخها الطبيعي».

فقد كانت الأقطاب القديمة في تنازع دائم، لأن تصورها كان واحديا صرفا عن توحيد الأفراد والقبائل والأقوام والأمم. ولا تشذ القطبية المعاصرة عن هذا الخلل الجوهري، لأن المتحكم فيها هو النفس الغضبية (المستوى الطبيعي) لا النفس العاقلة (المستوى الماوراطبيعي). مما افسد عليها قيمها. فهي مازالت تتحسس وتفكر وتعمل بمعايير وقيم الواحدية الطبيعية وليس بمعايير وقيم الواحدية الثقافية. كما هو جلي في مساعيها لتوحيد الدول والأمم في أحلاف عسكرية واقتصادية لا في نظم ثقافية روحية. ذلك يعني، أن ما يتحكم فيها هو نفسية الاستحواذ (الهيمنة) لا روحية العطاء (الإبداع). من هنا تصورها عن «النظام العالمي» و»الدولة العالمية» وضمانتهما في «الحلف الواحد»، أي أننا نعثر على نفس الملامح الجوهرية المميزة لتهور النفس الإمبراطورية وفقدانها للاعتدال والعدل وروح الجماعة (الإنسانية)، بمعنى تحررها من كل التزام صميمي بقيم الحكمة المتسامية، باعتبارها تنظيما لتجارب الأمم الروحية والعملية

في نظام معقول للجميع. فالجوهري في الحكمة المتسامية هو إدراك قيمة ووحدة الكلّ في تنوعه، والتأسيس الدائم والمتعمق للتنوع بمعايير الانتماء الحر للوحدة (الإنسانية).

فلسفة البدائل المستقبلية: فلسفة الاحتمال العقلاني

إن البدائل المستقبلية هي بدائل «القطبية الثقافية». إذ يكشف التاريخ العالمي عن أن هوس الإمبراطورية (القطبية) ومأساتها في نفس الوقت يقومان في إدراكها المتأخر لقيمة التوازن (الاعتدال)، باعتباره شرط الحفاظ عليها. لهذا عادة ما تلجأ إلى القوة من اجل الحفاظ على واحديتها. إنها تحاول الرجوع إلى ما تجاوزته في تطورها الطبيعي. مما يغلق عليها بصورة نهائية إمكانية الإرتقاء إلى كينونتها الثقافية (الماوراطبيعية). الأمر الذي يكشف عن أن منطق الثقافة الذاتية للأمم هو قانون تاريخي عام. بمعنى إن العالم كلّ واحد، والتاريخ كذلك، والنوع الإنساني أيضا. ولا يمكن لهذا الكلّ تجاوز صيرورته الطبيعية إلى كينونته الإنسانية العامة دون أن يتكامل في مركزياته الثقافية المستتبة بوصفها تجارب أجزاءه التاريخية.

إن البديل الواقعي والمستقبلي بهذا الصدد يقوم في ما يمكن دعوته بالقطبية الثقافية (الماوراطبيعية)، باعتبارها توليفا لقيم العدل (الأخلاقي) والاعتدال (العقلاني) والجماعة الإنسانية (الموحدة بهموم مشتركة)، أي كلّ الكم المتراكم في تجارب الانتقال الثقافي للأمم. بمعنى التأسيس لقيمة الوحدة الواجبة والشاملة، باعتبارها تنوعا للاحتمالات المعقولة والمقيدة بمبادئ الاعتدال والإنسانية. وهو تأسيس لا يمكنه تلافي الوقوع في «قطبية طوباوية» في حالة عدم إقراره بالتنوع والتأسيس النظري والعملي له بمعايير المرجعيات الثقافية الخاصة والإمكانيات الواقعية للأمم. إذ لا يمكن تجسيد الوحدة المثلى دون صراع من اجلها باعتباره «قدرا» لابد منه لكي تبلغ البشرية (إن كانت قادرة فعلا) على تلافي نقصها في السير نحو التمام. ولا

ينبغي البحث عن هذا «التمام» في «نهاية» للتاريخ أو في صراع بربري تحت عنوان «حضاري» جديد، بل في التأسيس المتجدد للإمكانات والاحتمالات الإنسانية العميقة فيه، أي في السرّ المدرك لتجاوز مراحل التطور الثقافي بوصفه قانونا تاريخيا.

فالعالم المعاصر يعاني من ضعف وهشاشة الاعتدال فيه (شرق – غرب، شمال – جنوب، غني –فقير، سائد – مسيود، شريعة – لا شريعة، أنا – غيري)، بمعنى فقدان الجمعية الإنسانية وهمومها الموحدة، أي فقدان القيمة الجوهرية للوحدة البشرية في تنوعها الإنساني. وسبب هذا الفقدان ناتج من عدم تذليل اغلب الأمم بعد لمكوناتها الإثنية (الطبيعية) ومن ثم عدم صعودها من مستوى الأمة الإثنية إلى مستوى الأمة الثقافية (تجاوز المرحلة الرابعة في التطور التاريخي الثقافي)، باعتباره الكيان الذي يولف في ذاته المكونات العقلية – الإنسانية لروح الجماعة الاعتدال.

إن البحث والتأسيس للبدائل هو أولا وقبل كل شيء بحث وتأسيس للاحتمالات المعقولة والمقبولة. وشأن كل احتمال معقول له تاريخه الخاص. والتأسيس له هو شكل من أشكال المشاركة الفعالة في إعادة لحمة الوحدة المتناثرة للكلّ الإنساني. بمعنى الدخول الإيجابي في صراع العولمة، ومن خلالها المساهمة في تغيير النفس والعالم صوب تحقيق المبادئ المرجعية الكبرى (الماوراطبيعية)، القادرة على تجاوز الهيئة الأنانية الضيقة للإثنية والقومية والدين والسياسة والاقتصاد، بتحويلها إلى جواهر منفية في البدائل الثقافية – السياسية للأمم (أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم). إذ عادة ما تؤدي أشد الحقائق وضوحا وأسمى القيم وأجملها إلى فضائع وجرائم شنيعة في حال تجزئتها وفرضها بالقوة. وذلك لأن تضافر الحقائق والفضائل في رؤية متكاملة وفعالة، مرتبط بمعاناة الأمة وإبداعها الخاص. فهو «الصراط المستقيم» للحق والحقيقة، ولتكامل الأمم في عولمة

أو وحدة فضلى[1].

فالعولمة الحديثة تحتوي في أعماقها على إمكانية صنع مركزية كونية جديدة ولكن ليس بذاتها، بل عبر النظم المتنوعة والموحدة في الوقت نفسه بمعايير المرجعيات الثقافية الخاصة. وذلك لأن المركزية المستقبلية لا يمكن صنعها بالإملاء حسب طرق ونماذج الماضي السحيق وحتى منتصف القرن العشرين. وبالتالي، فإن الطريق الواقعي والممكن والمعقول والواجب يقوم عبر الرجوع إلى إدراك حدود النفس. أنها النتيجة التي تتراكم في مجرى تطور المركزية (الجزئية) وإعادة تأسيسها الجديد في العالم الحديث والمعاصر، أي بلورة مضمون العولمة العقلانية والإنسانية المحتملة بوصفها بديلا متراكما من تناغم وإجماع المركزيات الجزئية حالما تبلغ ذروتها العقلانية – الإنسانية عبر توليف أولوية وجوهرية الحق والأخلاق والعلم.

وفيما يخص «العالم الاسلامي» وصيرورة مركزيته المعاصرة، فإنه يقف أمام مرحلة انتقال معقدة ومريرة من الوعي الديني السياسي إلى الوعي السياسي الاقتصادي. وهو تنشيط لم يجر في اغلب مساره الحديث ومكوناته، بأثر تطوره التلقائي، بل بأثر الهجمة الأوربية ومساعيها للهيمنة والاستغلال والسرقة، بوصفها الحالة الملازمة لنفسية وذهنية المرحلة السياسية – الاقتصادية.

فالاستنتاج القائل، بأن للأمم على الدوام مرجعيات روحية كبرى قادرة على التلاقي والتفاهم، يفترض تكامل هذه المرجعيات ضمن مركزياتها الخاصة. ذلك يعني، إن العالم الإسلامي بحاجة إلى أن يقطع مسار التكامل الذاتي وصنع مرجعياته الثقافية الكبرى، بما يتوافق مع

(1) أما بالنسبة للأمة العربية، فإن ذلك يفترض إعادة النظر بوعيها التاريخي وبناءه من جديد على أسس ثقافية باعتباره أسلوبا ضروريا لصياغة وتقديم البدائل الاجتماعية والسياسية على النطاق الوطني والقومي والإسلامي والعالمي.

حالة الانتقال من المرحلة الدينية – السياسية إلى المرحلة اللاحقة. بمعنى تجسيد هذا التكامل من خلال تحقيق مبادئه الكبرى أو مرجعياته المتسامية على مستوى القوميات والأمم. ولا يمكن بلوغ ذلك دون صنع منظومات متجانسة لها مرجعياتها العامة والثابتة في الموقف من تأسيس وبناء النظام السياسي والاجتماعي والثقافي المناسب لحل إشكاليات الوجود والطبيعي الماوراطبيعي، وبما يتوافق ويستجيب لحصيلة التمثل النقدي العقلاني والإنساني للتجارب الذاتية والغيرية.

إذ يمر العالم الإسلامي الآن بمرحلة جديدة من صيرورة مركزيته الحديثة التي تتناسب مع المرحلة الثالثة من تطوره التاريخي، أي المرحلة الدينية السياسية. وبالتالي، فإن صيرورة مركزيته الحالية، شأن كل المركزيات الكبرى، لا يمكنها الانتقال من المرحلة الدينية – السياسية إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية، إلا في حال تصيّرها بهيئة مركزية تلقائية وذاتية من حيث علاقتها بنفسها وبالآخرين. بمعنى أن نياتها ومساعيها وجهودها النظرية والعملية، العقلانية والوجدانية تفترض التوجه الواعي صوب تفعيل مكوناتها التاريخية – الثقافية الخاصة.

إننا نقف من الناحية العامة والظاهرية والمجردة لحد ما، أمام إجماع خفي متراكم في الوعي الاجتماعي والسياسي المعاصر في العالم الإسلامي على ضرورة تأسيس نظم للحياة تستمد مرجعياتها الفكرية والروحية من التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية وأممها المتنوعة. ومن ثم تحويل جهادها واجتهادها في مختلف الميادين إلى «قطب روحي» فعال في الوجود المعاصر. وهو جهاد واجتهاد يؤدي بالضرورة إلى تفعيل سياسي لمكونات الحضارة الإسلامية. كما أن هذا التفعيل بحد ذاته هو عملية طبيعية وضرورية. والقضية هنا ليست فقط في أن تعارض الدين والسياسة هي إشكالية بالنسبة للوعي الأوربي (السياسي والثقافي واللاهوتي)، في حين كانت على الدوام

مرجعية بالنسبة للوعي السياسي والثقافي واللاهوتي في عالم الإسلام، بل ولأن الصراع والمواجهة والتحدي الظاهري والباطني، الداخلي والخارجي، يضع هذه القضية ويحلها بمعايير الانتماء الثقافي بوصفها إشكالية الانتقال التاريخي لعالم الإسلام من المرحلة الدينية – السياسية إلى المرحلة السياسية – الاقتصادية في تطور أقوامه وأممه.

وليس مصادفة، على سبيل المثال أن يكون الصراع الخفي والعلني، المباشر وغير المباشر بين عالم الإسلام وعالم الأوربية من بين أكثرها ديناميكية واستمرارية على امتداد قرون عديدة. إذ تتكشف فيه ثلاثة أشياء جوهرية وهي أبعاد الجغرافيا الثقافية[1]، وكيفية صيرورة المبادئ الكبرى للمرجعيات الثقافية[2]، وتباين المراحل الثقافية التاريخية[3]. والحصيلة العملية المباشرة

(1) وأكثر ما يبرز ذلك في المركزيات المتقاربة والمتصارعة والمتوحدة لحد ما من حيث جذورها وأصولها، كما هو الحال بين المركزية النصرانية والإسلامية. فقد كانت المركزية النصرانية الأوربية والإسلامية العربية استمرارا للمركزيات الثقافية الجزئية (الزمنية) المشرقية (المصرية والعراقية السورية) من جهة، واليونانية الرومانية من جهة أخرى. الأمر الذي يجعل من الممكن الحديث عن كونهما ينتميان إلى عالم واحد أوسع هو عالم البحر المتوسط، لكنه لم يتحول إلى مركزية متوسطية رغم المحاولات العديدة على امتداد آلاف السنين. فقد كان الصراع بينهما وما يزال ينبع من كونهما ينتميان من حيث الأصل إلى عالم جغرافي ثقافي واحد ومن ثم تراث واحد، وكلاهما يمثلان النزعة العالمية (تراث الأديان العالمية). واستمرار الصراع بفعل أسسهما الروحية والثقافية (العالمية). فقد حكمت هذه المتوسطية التاريخ الثقافي العالمي، ولحد الآن. وما زال ذلك متحكما في جميع المساعي «الكونية» المعاصرة، كما هو الحال في مساعي روسيا القيصرية جعل موسكو روما الثالثة، والفكرة البلشفية عن الأممية، ومساعي الولايات المتحدة الأمريكية للعولمة التي هي من حيث الجوهر محاولة تطبيق الإرث الأوربي. وفي هذا يكمن سر ديناميكية وصراع هاتين المركزيتين.

(2) إذ لكل منهما تجاربه الخاصة في صيرورة المركزيات الثقافية، التي اشرت إليها بصورة مكثفة سابقا. وسوف أتوسع لاحقا بتجارب الصيرورة التاريخية للمركزية الثقافية الإسلامية، بوصفها المهمة العملية المطلوبة. وفيها يمكن رؤية الصيغة المنهجية القابلة للتطبيق تجاه صيرورة المركزيات الثقافية الأخرى.

(3) لقد كان هذا التباين فيما مضى والآن أيضا، بأثر اختلاف وتباين ولحد ما تقوقع المركزية النصرانية الأوربية والإسلامية العربية. وبقدر ما ينطبق ذلك على الماضي،

للصراع الحاد بينهما الآن هو نتاج الثلاثية الفعلية المشار إليها أعلاه وما أفرزته في الظروف المعاصرة من واقع تكامل البنية العقائدية واختلاف الرؤية العملية للوجود الإنساني وغاياته من جهة، وبقايا المتحجرات القديمة (العرقية والدينية) من جهة أخرى[1]. بمعنى أن لكل منهما عقائد متنوعة، تنتمي في الوقت نفسه إلى مرجعيات ثقافية خاصة، مما حدد بدوره خصوصية رؤيتهما لمعضلات ومشاكل الوجود الطبيعي للمجتمع في مختلف مستوياته وميادينه، ومعضلات الوجود الماوراطبيعي[2].

ينطبق على الحاضر أيضا. وقد انتقلت الأولوية والريادة بأثر الانتقال في المراحل التاريخية الثقافية. ومن الناحية الزمنية كانت الأولوية للمشرق أو جنوب المتوسط. فقد جرى تجاوز المراحل الثلاث الأولى للانتقال التاريخي الثقافي بصورة مختلفة، من هنا طبيعة ونوعية الهجوم والهيمنة المتبادلة. ففي البداية كانت مراكز الانتقال في وادي الرافدين ومصر (المرحلة الأولى والثانية)، بينما جرت المرحلة الثالثة وتمهيدها الأولي في شمال المتوسط (روما). والمقصود بالحالة التمهيدية هي المركزية الثقافية اليونانية. فالإغريق الأوائل ينتمون إلى المشرق، وأثينا اليونان ومساعي الاكسندر المقدوني هي حالة انتقالية رغم جوهريتها. بينما استكملت المرحلة الثالثة قوتها الفاعلة في الجنوب أيضا، أي في الخلافة العربية الإسلامية. ووراء كل انتهاء لمراحل الرقي الحضاري لمركزيات المتوسط، تظهر وتتسع وتتقوى إحدى مركزياتها. وليس مصادفة أن يكون توجههم الثقافي والاقتصادي ولاحقا الديني صوب الآخر. ولم تنته هذه الحالة لحد الآن رغم العولمة وظهور عوالم كبرى أخرى كالقارة الأفريقية والأمريكيتين واستراليا وعوالم الشرق الكلاسيكي.

(1) البابا إينوسنت الثالث (1160–1216) هو بابا الكنيسة الكاثوليكية منذ عام 1198 وحتى وفاته. وهو الاسم الأصلي لوتاريو دي كونتي دي سيني. يعتبر إينوسنت الثالث واحدًا من أكثر البابوات نفوذًا وتأثيرًا في تاريخ البابوية. كما أن تأثيره امتد على حكومات الدول الأوربية آنذاك. وتوسع في استخدام عقوبة الحرمان الكنسي وغيرها من العقوبات لإجبار الأمراء على الإذعان لقراراته. دعا إينوسنت الثالث إلى شن حملة صليبية ضد المسلمين في الأندلس وفلسطين، والتي تتوجت في تنظيم الحملة الصليبية الرابعة، التي جرى التخطيط لها عبر احتلال مصر. غير أنها توجهت لاحقا عبر القسطنطينية(1204).

(2) إن الخلاف الهائل بينهما، بوصفه اختلاف في التجارب الثقافية، أي في كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي ومن ثم تراكم التراث المادي والروحي، يجد تعبيره أيضا حتى في الحالات التي يتشابهون فيها بصورة مغرية «للتماثل» و»التطابق». وقد يكون المكون القومي والإثني من بين أكثرها جلاء بهذا الصدد. إذ

فإذا كان زمام المبادرة التاريخية في مجرى القرون الخمسة الأخيرة (السادس عشر- العشرين) يعود للظاهرة الأوربية، فإن المركزية العالمية لهذه الظاهرة أخذت بالانحلال مع انحلال إمبراطورياتها في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وازدادت ضعفا وتراخيا مع هيمنة القطبية السوفيتية - الأمريكية. أما الانفراد الأمريكي وهيمنته الحالية، فهي صيغة فجة للإمبراطوريات القديمة.

يكشف تاريخ الإمبراطورية عن أن كل ارتقاء بنيوي سياسي في فكرة الدولة والنظام السياسي يؤدي بالضرورة إلى تقليل عمرها. فالإمبراطوريات القديمة تموت أو تتلاشى أو تضمحل أو تنحل أو تذوب في مجرى التاريخ. ولكل حالة ظاهرتها الخاصة، التي تفعل بدورها في المسار اللاحق للتاريخ السياسي والثقافة والنظم السياسية. بينما تبقى فكرة الدولة، بوصفها الأكثر رسوخا. الأمر الذي يجعل من فكرة ونظام الإمبراطورية جزء من التطور الإنساني ووعي الذات التاريخي السياسي والقومي. ومع ذلك تظل الإمبراطورية القديمة بغض النظر عن سعة واتساع مساحتها «محلية» أو جزئية سواء بمعايير الجغرافيا أو الثقافة أو الدين. وتتضح معالم هذه الظاهرة في العالم الحديث والمعاصر بسبب «إمبراطورية» العلم والتكنولوجيا المنافسة لمحدودية وضيق الفكرة الإمبراطورية السياسية القديمة. ومن ثم تراكم العناصر البنيوية القاتلة للفكرة الإمبراطورية، رغم فاعليتها واستمرار

نعثر في العالم الأوربي وتراكم تراثه الثقافي على ثلاثة مكونات إثنية كبرى هي المكون الجرماني السكسوني، والروماني اللاتيني (المكونان الأكبر) وروافد أخرى هي خليط من اسكندينافيين وسلاف وإغريق وبقايا أتراك قدماء (الهنغار والبلطيق وغيرها). أما في العالم الإسلامي، فإن مكوناته «الإثنية» الكبرى هي مكونات أمم ثقافية لحد ما وليست عرقية (أو إثنية صرف). إذ يتكون عموده الفقري من العرب والإيرانيين والأتراك، إضافة إلى روافد هي خليط من قوميات جديدة آسيوية وافريقية. إننا نقف هنا أمام تشابه شكلي كبير واختلاف باطني كبير، مرتبط من الناحية التاريخية بكيفية حل إشكالية الإثني والثقافي في صيرورة الأقوام والأمم.

أثرها، ما لم يجر تطور المركزيات الثقافية الكبرى المعاصرة في نظم موحدة (جامعات) مبنية على أساس الفكرة السياسية والاقتصادية. ومن الممكن رؤية الملامح الأولية لهذه الظاهرة المعقدة والمتناقضة في العولمة المعاصرة، بوصفها «إمبراطورية كونية محتملة».

فالإمبراطورية القديمة بنية تقليدية، بينما العولمة المعاصرة معارضة ونفي للتقليدية. الأمر الذي يجعل من الممكن القول، بأن العولمة المعاصرة تمتص بطريقة ذكية وتدريجية الفكرة الإمبراطورية القديمة وتجعل منها كيانا معرقلا لفكرة التطور التاريخي. والسبب الجوهري لهذه العلمية يكمن في مسار الانتقال المتكامل صوب المرحلة الرابعة (المرحلة السياسية - الاقتصادية) والسير فيها حتى نهايتها، أي مرحلة الأولوية المتزايدة للسياسة والاقتصاد.

كل ذلك يجعل من الإمبراطورية في العالم المعاصر خروجا على منطق ومعنى التاريخ. وهذا بدوره مرتبط بالتحول النوعي في مسار التاريخ ووعي الذاتي. فقد كان المسار التاريخي السابق في أغلبه ليس مدركا، بينما هو في الظرف الحالي اقرب ما يكون إلى احتمال عقلاني[1]. من هنا خطورة الإمبراطورية التقليدية في العالم المعاصر، وذلك بسبب فعلها وأثرها المدمر لمعرفة الحدود الذاتية فيه. مما يؤدي بها بالضرورة إلى الغباء التام. فالإنسان حالما يخرج من حدود الإنسانية أو الفردية، فإنه يتحول مع مرور الزمن أما إلى مجنون وأما إلى منبوذ. وينطبق هذا على الدولة والأمة.

(1) وهنا يكمن أيضا سّر أو سبب صعود بعض النماذج المتطرفة في الفكر السياسي للدولة التي تجمع بين الاستقرار والنزعة النفعية، كما رأيناها ونراها على مثال سياسة «الفوضى الخلاقة» للولايات المتحدة الأمريكية. إذ نراها تجعل من السياسة الخارجية لعبة وتجريب. أنها لا تدرك خطورة هذه الرؤية. وهو دليل على افتقاد الرؤية النقدية وفكرة معرفة الحدود الذاتية، أي البقاء ضمن أطر وفاعلية «القوة الغضبية» (الغريزة) للإمبراطورية القديمة. وهو بداية الانهيار. وذلك لأنها لم تر ولا تريد أن ترى المزاج العالمي، مع أنها الأكثر دعوة للعولمة.

فالتجارب التاريخية العالمية والمعاصرة تكشف عن ضرورة العمل من اجل صياغة جديدة ومستمرة للبدائل. وهي بدائل ينبغي أن تكون قومية في بنيتها ومهماتها العملية، أي لا ادعاء للشمولية فيها. وثقافية الشكل والمحتوى والنزوع والتأسيس. ولا إمكانية لتحقيقها دون أن تقطع الأمة الأشواط الضرورية للكمال الذاتي في مجرى مرورها بالمراحل التاريخية الثقافية.

فالتاريخ العالمي يكشف عن محدودية تجارب الأمم والثقافات. وبالتالي لا توجد ثقافة شاملة ملزمة بذاتها للجميع. وتتطابق هذه المحدودية مع «نهائيتها»، أي أن النهاية الممكنة في التاريخ هي نهاية الأمم والثقافات. ذلك يعني، أن الثقافة محدودة، كما أن تجارب الأمم أيا كانت محدودة أيضا.

إن حدود ونهاية الأمم وثقافاتها وتجاربها تتولد وتتطور وتتراكم من تفتح وتجسد وتحقيق الأصول الكبرى في بلوغ حد الكمال الذاتي. وهناك نماذج عديدة لهذه المحدودية والنهائية. منها محدودية تاريخية كما هو الحال بالنسبة للحضارات القديمة من سومرية وبابلية ومصرية وفينيقية وآشورية وأمثالها، ومنها محدودية قومية مغلقة مثل الصينية والهندية واليابانية، ومنها محدودية روحية كالمغولية والتركية، ومنها محدودية جسدية كالإغريقية والرومانية والإسلامية.

والبدائل الثقافية الفاعلة على هيئة منظومة مستعدة للتحديث قوميا وعالميا ممكن في النوع الأخير (الرابع). ولكن عبر إعادة دمجها النقدي في إشكاليات المعاصرة. وهي نتيجة يحددها إدراك محدودية الثقافة. وهو إدراك عادة ما يضع فكرة اللامحدود في البديل المفترض. وتتخذ فكرة اللامحدود صيغا متنوعة تسعى إلى إيجاد النسبة المعقولة بين الغاية والوسائل.

كما انه عادة ما يبحث هذا البديل عن بؤرة مكانية (هي بدورها أيضا

عروة مادية). وليس هذا المكان سوى الصيغة المباشرة والمادية (مستوى الملك والشهادة) للزمن التاريخي (مستوى الجبروت أو الإرادة الإنسانية الفاعلة) والزمن الخالد (مستوى الملكوت، أو المطلق الثقافي). ومن وحدة الزمان والمكان تتولد البؤرة التاريخية الخالدة للوعي الثقافي، أو المركز التاريخي الثقافي الذي يسعى لتثبيت نفسه «عالميا». كما هو الحال في بابل وأثينا وروما وبغداد وباريس ولندن وموسكو (لم تفلح) وواشنطن (لن تصبح). لكن التاريخ يبرهن على أن المكان عرضة للزوال والاندثار. واندثاره عادة ما يتضمن في أعماقه استعادة القيم الثقافية في مستواها العلمي والعملي. وحصيلة ذلك تكوّن التاريخ العالمي.

أما استحالة هذا المكان في العالم المعاصر، فيرتبط بحالة المرحلة التاريخية الثقافية الحاسمة في العالم المعاصر. والمقصود بذلك الانتقال العالمي صوب المرحلة «السياسية – الاقتصادية»، التي لا تستطيع بناء مركزا كونيا، لأنها ملزمة ببناء مركزيتها الثقافية بمعايير الفكرة الاقتصادية وأدواتها السياسية. من هنا إثارتها «للحمية الغضبية». لهذا لا يمكنها أن تصنع مراكز جذابة طوعية مثل بابل وروما وبغداد وموسكو. ولم يبق حاليا في العالم من هذه المراكز سوى مكة (الروحية). فهي المركز الجذاب والبؤرة، التي تستقطب بصورة طوعية مختلف الأمم، ومن ثم الصيغة المجردة للمركز العالمي (الإسلامي) الفاعل.

أما المراكز الحالية فإنها تعمل من اجل بدائل ما فوق قومية (من منظمات إقليمية وعالمية وهيئة أمم متحدة وأحلاف وما شابه ذلك)، إلا أنها مراكز خاضعة لأيدلوجيات نفسية ولعوالم لم تتكامل مركزياتها الذاتية. الأمر الذي أدى ويؤدي بالضرورة إلى أن تكون «بدائلها» أكثر نفعية وأقلّ عقلانية، وأكثر قومية وجزئية وأقلّ إنسانية، وأكثر مادية وأقلّ روحية (أخلاقية). وذلك لأنها تجري بصورة مفتعلة، أي بطريق القوة الخارجية

وليس بطريق التطور التلقائي للمراكز الثقافية الكبرى. إذ لا يمكن لهذه المراكز أن تعمل بوصفها منظومة عالمية إنسانية ما لم تمر المراكز الثقافية الكبرى في مراحل تطورها الطبيعي لكي تبلغ مستوى المرحلة الرابعة (السياسية - الاقتصادية)، بوصفها العقبة الكبرى أمام التطور الإنساني. فما قبلها حرب وصراع بيني، وما بعدها بحث واحتمال عقلاني وإنساني.

كل ذلك يشير إلى اضمحلال الهيمنة الغربية في مركزيتها الأوربية وصيغتها الأمريكية المعاصرة. كما يشير أيضا إلى أن الزمن القادم هو زمن صعود المركزيات الثقافية الكبرى، أي زمن التكامل الذاتي والصراع المستقبلي، بوصفها العملية الطبيعية للتكامل اللاحق. وليس «صدام الحضارات» سوى احد مظاهرها الخارجية. وذلك لأن المركزيات التاريخية الأكثر نضوجا حاليا (الأوربية والأمريكية) مضطرة للوقوف عند تخوم المرحلة الرابعة، أي عاجزة عن تجاوزها ما لم تتكامل المركزيات الأخرى، بوصفه الطريق الطبيعي لتذليل الزمن الطبيعي وبقاياه في الوعي والمؤسسات. بمعنى بلوغ حالة الإدراك العقلاني والإنساني للحدود الذاتية وتذليل أوهام الذروة. إذ ليس في التاريخ ذروة ولا نهاية، كما انه لا وجود لهما في كل وجود.

العالم الإسلامي ومرحلة الانتقال التاريخي المستقبلي

إن تجاوز المرحلة الطبيعية في الوجود، أي الانتقال من التاريخ الطبيعي إلى ما وراء الطبيعي، أو من التاريخ الزمني إلى التاريخ الثقافي يفترض بلوغ ما أسميته بالمساومة التاريخية الروحية الكبرى. وهذه لن تحدث بأثر الفكر والتفكر والعقل المجردين بل بأثر الفكر والتفكر والعقل الثقافي الذاتي للمركزيات الكبرى. الأمر الذي يشير إلى أن التاريخ الحقيقي، الثابت والراسخ في الوجود والوعي الاجتماعيين للأمم هو تاريخ الثقافة. ومن ثم فإن الثقافة هي القوة الوحيدة القادرة على الاستمرار والفعل في ضمائر الأمم

وعقولها. أما الهيمنة الثقافية للغرب الأوربي في مجرى القرنين التاسع عشر والعشرين فقد أخذت في الزوال والتلاشي إلى غير رجعة، بعد أن استثارت في عالم الإسلام الظاهرة الإسلامية نفسها من سباتها الطويل تحت عروش الاستبداد. من هنا، فإن صعود الظاهرة الإسلامية نفسها لم يكن رد فعل على الهيمنة الأوربية (المادية والمعنوية)، بقدر ما كان رد فعل على النفس.

فالثقافة الإسلامية التي شارك في بناء أسسها وإرساء دعائمها المادية والروحية تاريخ حضاري عريق لأمم عريقة في حضاراتها، غير قابلة للاندثار والتلاشي ما لم تؤدي إلى خاتمة الطريق الثقافي، أي بلوغ وتثبيت أسس وغاياتت المرحلة السياية – الاقتصادية.

غير أن المبادئ الكبرى للثقافة أيا كانت، عرضة للتغير وللتجدد وللتطور وللانتكاس، أي لكل الاحتمالات الممكنة. فالاحتمالات القائمة هي لبّ الصراع داخل الثقافة نفسها. من هنا فإن الاجتهادات المتنوعة داخل الإسلام والعالم الإسلامي لتأسيس الهوية هي جزء من المباحث الذاتية للثقافة وجزء من تعميق ما أسميته بالمركزية الثقافية. والمركزية الثقافية هي نتاج تركيز دائم للقوى الروحية والمادية في إدراك قيمة ومعنى التوحيد الاجتماعي والروحي على أسس معقولة للحاضر ومقبولة في استجابتها لتجارب الماضي. وبالتالي، فإن المركزية الإسلامية الحالية هي الشكل المناسب للمرحلة الدينية – السياسية في التطور التاريخي الثقافي. ذلك يعني أنها تمثل في مجال الوعي حالة الانتقال من الوعي الديني اللاهوتي إلى الوعي الإسلامي السياسي وعبره إلى الوعي السياسي الاقتصادي (القومي الحديث).

وفيما لو تجاوزنا الآن مسار الظاهرة القديم وخصوصيتها في مراحل ازدهار الدولة السياسية الثقافية (الخلافة)، فإن آليتها الفعالة المعاصرة بدأت مع صعود الحركة الإصلاحية الإسلامية. فقد تمثّلت الإصلاحية الإسلامية

تقاليد الدفاع عن النفس وتأسيس الهوية الشرقية في مواجهة الغرب الأوربي الكولونيالي. فقد كان الشرق في مواجهته الأولى للغرب في نزوعه العملي الموحد وأيديولوجيته الكولونيالية الموحدة، ذرات متناثرة، أي انه كان يفتقد للمركزية الذاتية. غير أن المواجهة اللاحقة بدأت تتراكم في عقول وضمائر الأمم الشرقية ليس فقط إدراك الغرب الأوربي، بل والنفس أيضا. إلا أن خصوصية هذا الإدراك تقوم في أن ما حدده ليس التطور التلقائي الثقافي للشرق، بل آلية المواجهة والتحدي والصراع مع الغرب.

فقد اضطر الشرق منذ اللحظات الأولى للصراع إلى أن يواجه غزوا «متمدنا»، وأن يتحسس روح الفضيحة القائمة فيه. بينما كشف التوسع الخارجي للمدنية الأوربية عن زيف مبادئها الكبرى المعلنة. إذ تجسدت مبادئ الإخاء والمساواة والحرية والديمقراطية والحق، في الإذلال والظلم والجور والاستبداد والعبودية للآخرين. وكشف وجودها اللاحق عن أن نموذجها المتمدن ما هو إلا أنانية قومية. وبفعل اشتراك شعوب القارة الأوربية وأممها بهذه الصفات، فإنه أدى إلى تعميق وترسيخ «مركزيتها الغربية»(الأوربية). مما ضاعف من تجذر مواجهتها للشرق، وأجبرت الشرق بتنوع قواه القومية والثقافية والدينية على البحث عن «شرقيته» في بادئ الأمر لمواجهة «غربية» الغرب، وفيما بعد تجزؤ هذه «الشرقية» إلى شرقيات متنوعة، حصلت في عالم الإسلام على صيغتها الأولى بظهور مفهوم «الشرق المسلم» وتعميقه اللاحق في تيارات متنوعة عمّقت بمجموعها عناصر ما يمكن دعوته بالمركزية الإسلامية.

واتخذت هذه المركزية الإسلامية في مجرى تطور العالم الإسلامي صيغا وأبعادا سياسية متنوعة ومختلفة، عبّرت بمجموعها عن حوافز المواجهة والتحدي واستثارة الإرادة، أي كل ما كشف عن نزوع الإسلام للتعبير عن المصالح الجوهرية للعالم الإسلامي من خلال تحوله إلى «مشكاة» المواجهة

السياسية والثقافية مع الغرب (الأوربي) آنذاك. وتعمق هذا التحول في مجرى القرن العشرين. مما يكشف عن تجذره الراسخ في صيرورة المركزية الإسلامية في الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي لدول العالم الإسلامي.

وقد ساهمت هذه المركزية الإسلامية من الناحية التاريخية، بوضع أسس الرؤية النقدية تجاه التجربة الأوربية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية في العالم الإسلامي، أي أنها أرست بصورة تدريجية معالم الوحدة الضرورية بين الوعي السياسي والاجتماعي المعاصر وبين تاريخ الأمم الإسلامية. أنها حاولت استعادة اللحمة المنفرطة بأثر الغزو الكولونيالي، بين التاريخ وبين الوعي، بين الرؤية الواقعية وبين مرجعيات الثقافة الخاصة، بين البدائل وبين مصادر الوعي التاريخي والثقافي. ومن ثم إعادة ترتيب الأحجار الضرورية لبناء صرح التلقائية الفكرية في العلم والعمل.

وقد كان من الصعب بالنسبة لهذه التلقائية أن تتخذ في بادئ الأمر توجها سياسيا دينيا صرفا، لأنها لم تتحدد بآلية النظام الثقافي المستقل. فهي لا تشبه بشيء آلية الإبداع الثقافي الإسلامي في عصور الخلافة المزدهرة، رغم الاستقلال النسبي للعالم الإسلامي، بما في ذلك في أواخر المرحلة العثمانية. فقد افتقد العالم الإسلامي بعد سقوط مراكزه الثقافية الكبرى (دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة) أعصاب حياته النشطة. وتحولت الدولة إلى ميدان الفروسية العضلية. فالسلطنة العثمانية إسلامية المظهر قومية المحتوى. كما أنها كانت تفتقد للمحتوى الثقافي الإسلامي وتقاليده العريقة والعميقة. مما افسد عليها وفيها كل من الدولة والثقافة على السواء. لهذا أصبح تاريخها زمنا فارغا. إذ لا تحتوي القرون العديدة للسيطرة العثمانية على مصادر روحية للوعي الاجتماعي والثقافي الإسلامي المعاصر. أما الشيء الوحيد الذي استطاعت الحفاظ عليه، فهو استقلالية نسبية هشة خاملة. ومع ذلك ساهمت هذه الاستقلالية في بلورة تيارات إسلامية

تراوحت بين التقليد الجامد والنزعة الإنسانية. بمعنى احتواءها على أطياف سياسية متنوعة. وبغض النظر عن تنوع هذه التيارات، فإنها كانت لحد ما نتاجا للتأثير السياسي الأوربي. إلا أن موضوعاتها تمحورت في الوقت نفسه حول إشكاليات العالم الإسلامي.

فقد عانت الحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية من انفصام حاد عن مصادر وعيها التاريخي، ومن ضغط الثقافة الأوربية. مما كان يعّرضها على الدوام لعواصف التغيرات المفاجئة والطارئة. لهذا سرعان ما انحلّ التراكم الفكري والروحي والاجتماعي الأولي في أواخر الدولة العثمانية الذي ساهم في بلورة تيارات سياسية وفكرية جديدة ونشطة مع سقوط السلطنة وتجزئة العالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص. ورافق ذلك شرذمة القوى الاجتماعية والفكرية والسياسية. وكسر هذا التحول المفاجئ والطارئ تقاليد الرؤية المتراكمة في غضون قرن من الزمن. مما أضطر الوعي الاجتماعي إلى أن يقع من جديد في نفس آلية ما أسميته بالحركة الأولى للتلقائية الثقافية الإسلامية، ولكن ضمن شروط جديدة تجسدت بسيادة الرؤية الدنيوية (العلمانية) وحركاتها السياسية (من ليبرالية وقومية واشتراكية وشيوعية وغيرها). وتعرض هذا التراكم بدوره في مرحلة النضال من اجل الاستقلال الوطني وما تبعها من الانقلابات العسكرية وصعود الدكتاتوريات الحزبية والفردية والعائلية والقبلية إلى كسر وهدم جديدين.

كشف هذا الانقطاع عن وجود هوة عميقة بين التاريخ الإسلامي وبين الواقع المعاصر، وكشف في الوقت نفسه عن غياب الرؤية العقلانية والثقافية، وبالأخص عند الحركات السياسية، تجاه الإشكاليات الواقعية الكبرى. غير أن هذا الانقطاع المفاجئ أدى أيضا إلى تعميق وترسيخ التوجه العام القائل بضرورة التأسيس الذاتي(الثقافي) للرؤية التاريخية تجاه

الماضي والحاضر والمستقبل، باعتباره إحدى المرجعيات الفكرية الكبرى. وعليها أيضا ظهر التحسس الأولى لأهمية البديل الثقافي السياسي. بمعنى تنامي براعم الرؤية التاريخية والسياسية عن ضرورة التحّصن الثقافي، وما يترتب عليه من استقلالية حضارية في العالم المعاصر. مما جعل من التفعيل السياسي للإسلام جزءا من البحث عن البديل الشامل في حوار الحضارات وصراعاتها في العالم المعاصر.

إن كل مظاهر الصراع والتحدي والمواجهة والبناء والهدم بمختلف أشكالها ومستوياتها العقلانية وغير العقلانية، المدنية والهمجية هي جزء من هذه الصيرورة الحرجة. انه مخاض الاستعادة الحية لمركزية لم تفقد طاقتها الذاتية بسبب احتوائها على منظومة مرجعيات متغلغلة في كل مسام الوجود الفردي والاجتماعي والثقافي. وبالتالي فإن كل خطوة جرت في مسار وعي الذات الثقافي والقومي كانت رجوعا إلى المصادر الأولى. وكما كانت التجربة الأوربية نتاج مخاض الرجوع للمصادر الأولى أيضا، والحكم ينطبق على كافة المركزيات التاريخية الثقافية الكبرى، من هنا، فإن ما جرى ويجري الآن في عالم الإسلام هو مجرد نتاج لتأجيل التنشيط الضروري لتجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن «روح المعاصرة». في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي لتجارب الأسلاف. لكنه انقطاع هو اقرب ما يكون إلى فجوة لا يمكن ملئها إلا عبر تأسيس منظومة المرجعيات الثقافية المتسامية الحديثة بالنسبة لعالم الإسلام وبناء مركزيته الثقافية الحديثة.

فقد أبدعت الثقافة الإسلامية مركزيتها ومنظومة مرجعياتها الخاصة، وبالأخص ما يتعلق منه بنموذج وعي الذات وفكرة النموذج التاريخي «للأمة الوسط».وبالتالي، فإن تنشيط المكونات الثقافية «للقطب الإسلامي» يفترض تأسيس منظومة من المرجعيات الثقافية الخاصة، تستند إلى كيان الإسلام الثقافي. فهو كيان يقع من حيث عقائده الكبرى وتاريخه الواقعي،

خارج حدود «الشرق» و»الغرب» بالمعنى الجغرافي أو الثقافي أو الاقتصادي أو السياسي، ويتمثلها في نفس الوقت. بمعنى انه يتمثل أساسا ما في ذاته شأن كل حضارة أصيلة ومركزية ثقافية ما فوق تاريخية. وذلك لأن مضمون وحقيقة الإسلام الثقافي هو النتيجة المترتبة على كيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للعرب والمسلمين في غضون قرون عديدة تبلورت بأثرها منظومات من المرجعيات المتسامية بوصفها أشكال متنوعة لمركزيته الثقافية. ومن ثم جمعت في ذاته منذ البدء وعلى امتداد تاريخه قدر من الوحدة المرنة والحية لما يمكن دعوته بالجغرافيا السياسية والجغرافيا الثقافية. والترابط بينهما وثيق للدرجة التي أكسبته صفة هي بقدر واحد محل الانفتاح والمحاصرة، والاستعداد للوحدة والاختلاف، والقدرة على التفاهم والنزاع، أكثر من أية مركزية ثقافية أخرى محاذية أو بعيدة. فمن الناحية الذاتية عادة ما يلازم الخلاف والحصار والنزاع توجه المركزيات المتزايد صوب أعماقها الداخلية بما في ذلك في مجرى مواجهتا مع الآخرين والاغيار. والسبب يكمن في مسار المركزية وتكاملها الذاتي بذاتها. إضافة لذلك، إن الصراع والمواجهة والتحدي والخلاف يلازم بالضرورة تطورها الذاتي، بوصفها أحوال تلازم تطورها التاريخي، أي نقصها على التمام. ومن هذا المنطلق يمكن فهم طبيعة ونوعية العداء والخلاف والشكوك المتبادلة بين هذه المركزيات (الهندوسية والبوذية الشرقية والنصرانية الغربية والإسلامية المتوسطية). وهي أحوال تنبع من عدم تكاملها الذاتي. ومن بين هذه المركزيات جميعا تتصف المركزية الإسلامية بصفة «التوسط» و»الوسطية» بالمعنى الجغرافي والثقافي. فهي الوحيدة التي تعيش وتتفاعل وتتصارع مع الجميع بصورة مباشرة، جغرافيا وقوميا وثقافيا وتاريخيا ودينيا. أنها في صلب العوالم التاريخية للمركزيات الثقافية.

فالثقافة الإسلامية مقيدة في مواقفها من الحياة المادية والروحية

(العادات والعبادات) بمبادئ الحق والحقيقة، مما جعل من كيان الجماعة ميدانا لتنظيم وجودها المادي والروحي على أساس العدل (أو الوسط). كما شكلت وحدة الجماعة والعدل أسلوب رؤية الثقافة لوجودها الطبيعي والماوراطبيعي (الديني والدنيوي، المادي والروحي). وعلى هذه الرؤية جرى بناء التصورات والأحكام الواقعية والواجبة عن «الأمة الوسط». فالأمة هي الجماعة، والوسط هو العدل. مما جعل من «الأمة الوسط» مرجعية علمية وعملية في الرؤية الكونية والعقائد العملية (الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية) للإسلام الثقافي.

فقد كانت «الأمة الوسط» من الناحية التاريخية التركيبة المنّظمة لوعي الذات الثقافي. إذ شكلت بحد ذاتها غاية نموذجية في الرؤية العلمية والعملية، أي أن الصراعات السياسية والعسكرية، ونشوء الدول والدويلات وانحلالها كان يجري ضمن إطار «خلافة» الأمة الإسلامية لذاتها التاريخية والعقائدية.

وتحولت هذه الغاية النموذجية في الموقف من الثقافات الأخرى إلى أسلوب «لتهذيب» علاقة «الأمة الوسط» «بالشرق» و»بالغرب». فقد كان «الغرب» و»الشرق» بالنسبة لها سيان، لأن رؤيتها لم تتحدد أساسا بمعايير المصلحة الظاهرية، بل بتلقائية الحاجة المتراكمة في مجرى تجاربها المادية والروحية. من هنا تأثر فرقها الأولية بأديان «الشرق»(مثل النصرانية والزرادشتية والمانوية والبوذية) وفلسفات «الغرب»(الفلسفة اليونانية)، وتأثرها برياضيات الهند (الشرق) وطب اليونان (الغرب). وتأثر آدابها الفنية والسياسية بفارس(الشرق) والعلمية والعمرانية بالروم (الغرب). ووضعت تصوراتها الثقافية عن «الأمم»، بحيث ربطت الصين بخصائص العمل اليدوي والصناعات الماهرة، والهند بالعقل الرياضي والشعوذة الدينية، وفارس بآداب الملك والسياسة، واليونان والروم بالفلسفة والعلوم.

وغيرّت تقييمها، إلا أن رؤيتها بقيت في نهاية المطاف ثقافية المحتوى تجاه الأمم. وترتب على ذلك إعطاء الأولوية في مواقفها للصفة الأكثر امتيازا في تجارب الأمم والثقافات. وهي أولوية مبنية على أساس الإدراك الذاتي لوسطية الأمة الإسلامية[1]. بينما أبدع توليف هذه المواقف مرجعية كبرى هي ضرورة الاستفادة من تجارب الأمم والبقاء في حيز الأصالة الثقافية. مما ساهم في جمع الكلية الإنسانية والفردانية الإسلامية في وحدة متجانسة أبدعت على مثالها الحضارة الإسلامية.

إن نظام العلاقة بالنفس والآخرين الذي تراكم بهيئة مرجعيات فكرية وعملية في الثقافة الإسلامية يمتلك قيمته العلمية والعملية بالنسبة

(1) إن التجربة الإسلامية بهذا الصدد هي تجربة تلقائية خالصة. أنها رجوع أيضا إلى المصادر ولكن من خلال توليف تجارب الأمم «الشرقية الكبرى» (العرب والإيرانيين والأتراك). من هنا استعدادها للالتقاء بتجارب الصين والهند إضافة إلى جوهرية الثقافة المتوسطية (اليونان والرومان). وهكذا كانت من الناحية التاريخية الثقافية الفعلية. ولعل موقفها من تقسم الأمم وتقييمها احد النماذج الجلية والكبرى بهذا الصدد. إذ لم تسقط رؤيتها في يوم ما من الأيام تجاه الأمم إلى حضيض العنصرية والألوان والتمييز العرقي وما شابه ذلك، بل بقيت على الدوام تحتكم في مواقفها وتقييمها إلى معايير الرؤية الثقافية البحت. فقد قسمت الأمم إلى أربع أو ست أمم كبرى وهي اليونان والرومان، والصينيون، والهنود، والأتراك، والفرس، والعرب. بينما نراها في الغرب الأوربي تحصل في مجرى التطور «العلمي» على تصنيف آري وسامي وحامي، واصفر وابيض واسود، وأمثالها. والآن إلى عالم أول وثاني وثالث، ومتقدم ومتخلف، والآن إلى «أقطاب». وفي جميعها يمكن العثور على رؤية استعلائية. كما أنها تفتقر جميعا إلى أية أبعاد أو حتى مسحة أخلاقية أو روحية أو معرفية. بينما كانت الرؤية السائدة في الثقافة الإسلامية هي الرؤية الثقافية، كما نعثر عليها في احد أهم اختصاصيين علميين بهذا الصدد، وهما تاريخ ونظرية الموسوعات العلمية للفكر (الأديان والفلسفات) والأمم (طبقات الأمم). وقد يكون احد نماذجها الأكثر رفعة عند ابن صاعد الأندلسي، الذي قسّم الأمم إلى علمية وغير علمية استنادا إلى معيار اهتمامها بالفلسفة أو انعدامه، انطلاقا من أن الفلسفة هي ميدان العقل النظري والعملي، وهي الصفات الجوهرية للإنسان والتجمع البشري. ذلك يعني أن الفكرة الإسلامية تسعى صوب إبراز فضيلة الروح العقلي وليس المفاضلة بين الأقوام والأمم وتفكيرها.

للمعاصرة أيضا. وذلك لأن تجزئة العلاقة تجاه «الشرق» والغرب» بالنسبة للعالم الإسلامي هي أولا وقبل كل شيء تجزئة ذاته الثقافية والسياسية. فإذا كانت علاقة العالم الإسلامي «بالشرق» و»الغرب» فيما مضى مبنية على أساس تلقائية حاجاته المتراكمة في مجرى تجربته الثقافية، بوصفها نتاجا طبيعيا لوجوده المنّظم في «أمة وسط» ثقافية تعي حدودها الداخلية والخارجية، وتنشط (داخليا وخارجيا في كافة الميادين وعلى كافة المستويات) بمعاييرها وقيمها الخاصة، فإن الأمر تغير بعد انحلال الكيان الثقافي الإسلامي المستقل.

فقد أدت تجزئة العالم الإسلامي إلى جعله كيانات سياسية متباينة (من حيث قوتها وضعفها) ومعزولة لحد ما عن بعضها البعض ثقافيا. إذ لا تجمعها هموما فكرية وعقائدية في ميادين الدين والسياسة والفلسفة والأدب. الأمر الذي يجعل من الممكن الحديث عن إسلام في روسيا وآخر في الصين، إسلام في أوربا وأمريكا، إسلام في جمهوريات آسيا الوسطى (تركستان) وطاجكستان، إسلام في تركيا، إسلام في إندونيسيا، إسلام في إيران والعالم العربي، وإسلام في أفريقيا. لكنه يبقى مع ذلك إسلام متوحد في العبادات فقط، متغاير متباين ومختلف في الثقافة. من هنا ضعفه الشديد على تقديم رؤية بديلة وصياغة مرجعيات «مجمع عليها». بينما الإجماع على المرجعيات ممكن في ظل الوحدة الثقافية فقط. وهي مفقودة.

إن الأسباب الجوهرية القائمة وراء فقدان العالم الإسلامي المعاصر لمرجعيات مجمع عليها تعود إلى فقدانه تاريخ سياسي ودولتي مستقل ومتناسق في مكوناته الثقافية، وبالأخص منذ صعود الدولة العثمانية، وذلك بسبب إفراغها الإسلام من مضمونه الثقافي. وكشفت هذه الأسباب عن وجهها الحقيقي في القرن التاسع عشر(الأوربي). فقد تبين بوضوح غيبوبة التاريخ الإسلامي المستقل منذ ذلك الزمن. لهذا أصبح الدوران في فلك

الزمن الأوربي اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وفكريا أمرا محتوما. الأمر الذي جعل من العالم الإسلامي كيانات متناثرة، أو أقمارا تابعة في فلك المعاصرة، أو نيازك ساقطة عنه. شعاعها ليس لها، وسقوطها «أمرا طبيعيا». لقد أدى ذلك إلى اختفاء تجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن «روح المعاصرة». في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي لتجارب الأسلاف. بينما أخذت تتغلغل التجربة الأوربية في رصيد الفكر السياسي والاجتماعي والحقوقي المعاصر لمؤسسات وسلطات وأحزاب ورجال العالم الإسلامي.

أدى هذا الواقع إلى انحصار تجربة العالم الإسلامي في نظره وتعامله مع الغير، بالغرب الأوربي، أي أدى إلى أن تصبح مرجعيات الغرب الأوربي معقولة (نظريا) ومقبولة (عمليا). ولا يعني ذلك في الواقع سوى اجترار نفسية الاستلاب الحضاري وإعادة إنتاجه بصيغ تقليدية جوفاء. بحيث أدى هذا الواقع أيضا إلى أن يكون «الشرق» مجهولا، بعد أن جرى دمج العالم الإسلامي فيه (الشرق). وهي مفارقة مزدوجة في الجهل الذاتي. بمعنى دمج العالم الإسلامي في «الشرق»، وجهل العالم الإسلامي بالشرق.

إن تحرير العالم الإسلامي من هذه المفارقة المزدوجة للجهل الذاتي يفترض أولا وقبل كل شيء تحريره من «الشرق» و»الغرب»، بالرجوع إلى المرجعية التاريخية الثقافية في «الأمة الوسط»، وإعادة تأسيسها علميا وعمليا في العالم المعاصر. فالعلاقة السليمة «بالشرق» و»بالغرب» تفترض صياغة مشروع جديد عن «الأمة الوسط»، يستمد عناصره الثقافية من تاريخ الإسلام، مع إدراك عميق وشامل لإشكاليات العالم المعاصر واتجاه تطوره.

إن إشكالية العلاقة «بالشرق» و»بالغرب» بالنسبة للعالم الإسلامي المعاصر هي إشكالية تأسيس تلقائيته الثقافية. إذ تتوقف عليها موازنة العلاقة السليمة «بالشرق» و»بالغرب» وتجانسها. إذ لا قوة غير التلقائية الثقافية قادرة على تفعيل «الحكمة الخالدة»، التي تراكمت في تجارب «الأمة

الوسط» والقائلة بضرورة إعطاء الأولوية في التعامل مع الأمم للصفة الأكثر امتيازا في تجاربها مع البقاء في حيز الأصالة الثقافية.

إننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي «الشرقي» على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقائد الكونية، روح الجماعة، العدل والاعتدال، قيمة التقاليد والسلف الصالح، أولوية الروح. وهي عناصر يمكن أن تبني جسرا عضويا بين الإسلام و»الشرق». كما أننا نستطيع العثور في الوعي الثقافي «الغربي» على عناصر جوهرية كبرى مشتركة مع الثقافة الإسلامية مثل العقلانية وجوهرية الحقوق وفكرة الحرية. وهي عناصر يمكن أن تبني جسرا عضويا بين الإسلام و»الغرب». إلا أن بنائه الحقيقي يستلزم أولا وقبل كل شيء، تأسيس وتحقيق نظام من المرجعيات السياسية والثقافية في العالم الإسلامي مجمع عليها، أي معقولة ومقبولة من جانب الدولة والقوى الفكرية والسياسية الفاعلة والمؤثرة في المجتمع. ولا يمكن بلوغ ذلك دون أن يقطع العالم الإسلامي أشواط تطوره التلقائي الذاتي. بمعنى تجاوز المرحلة الثالثة والرابعة لكي يتكامل أولا ضمن دوله القومية، ومن ثم بناء معالم أممه الموحدة (العربية والإيرانية والتركية)، ولاحقا استكماله بهيئة كل إسلامي (ثقافي)، أو «امة أسلامية» ثقافية حديثة.

إن مسار قرنين من الزمن الحديث (التاسع عشر- العشرين) كشف عن أن العالم الإسلامي لم يستطع إرساء أسس منظوماته المرجعية المتسامية، ومن ثم، فإن مركزيته الثقافية مازالت في طي الصيرورة التاريخية التي لم تتحول بعد إلى كينونة ثقافية مكتفية بذاتها.

إننا نقف أمام ظاهرة جلية تقوم في تحول الإسلام وتراثه المتنوع إلى قوة تستقطب مختلف التيارات الفكرية والسياسية للعمل في ميدان التحرير الثقافي للنفس، لكنها عاجزة لحد الآن من التكامل في منظومة لها حدودها الذاتية. بمعنى إننا نقف أمام حركة جلية لما يمكن دعوته بالاستعادة العملية

والنظرية للمركزية الثقافية الإسلامية، لكنها مازالت عاجزة عن تأسيسها وتحقيقها بمعايير المعاصرة، أي عبر تذليل وتجاوز المستوى اللاهوتي والديني في الوعي والرؤية المستقبلية. ومن ثم إبداع نظم معقولة ومقبولة في العالم المعاصر ليست بالضرورة دينية، بل ليست دينية بالضرورة، أي ثقافية صرف. ولا يمكن بلوغ ذلك دون الانتقال من المرحلة الدينية – السياسية إلى مرحلة أعلى (سياسية – اقتصادية) بمقولاته ومفاهيمه ورؤيته وحلوله لإشكالاته الطبيعية والماوراطبيعية، عبر تحقيق المضامين الجوهرية العصرية للفكرة الإصلاحية، أي لوحدة العقلانية والنزعة الإنسانية المتراكمة في مجرى هذا الانتقال التاريخي.

إن الصيغة العامة للخلل المستمر في عدم اكتمال المسار التاريخي لعالم الإسلام صوب كينونة ثقافية عصرية ومن ثم توحيد وتنشيط منظومة المرجعيات المتسامية في مركزية إسلامية (ثقافية) حديثة تبدو جلية فيما يمكن دعوته بموت الإسلام اللاهوتي وانهيار الإسلام السياسي، وليس بذوبانهما وتلاشيهما في الفكرة الإصلاحية الثقافية الحديثة. ذلك يعني أن السبب الجوهري للفشل المستمر لحد الآن يقوم في أن التجارب الإسلامية الحديثة لا حداثة فيها، أي أنها مازالت تفتقد إلى إسلام ثقافي. إذ ليس الإسلام فيها سوى استسلام لأصول لاهوتية عقائدية وليس إلى أصول عقلانية وثقافية. ومن ثم فإن أفضل ما في التجارب الإسلامية الحديثة بهذا الصدد وأكثرها رفعة يبقى في نهاية المطاف مجرد أيديولوجية تأملية صرف أو تجريبية حزبية. لهذا لم يرتق فكر أي فريق أو تيار فيها إلى مصاف المنظومة النظرية بشكل عام والفلسفية بشكل خاص. وليس مصادفة ألا يؤدي التيار الحالي العام للمركزية الإسلامية إلى إنتاج نظريات تاريخية خاصة به، أي فلسفات تاريخية إسلامية. وينطبق هذا على جميع تياراته وفرقه ومذاهبه بدون استثناء. فالتيار السنّي (الإسلامي العام) من حسن البنا إلى الآن

يتمثل فكرة الدورة الحتمية للتاريخ، من الشرق إلى الشرق مرورا بالغرب. بينما حوّل سيد قطب مسار التاريخ بوصفه دورة من الجاهلية للإسلام. أما التشيع فمازال يتعذب بعذوبة المهدي المنتظر. ومن ثم سيطرة فكرة الزمن وليس التاريخ (صاحب الزمان). والحصيلة العامة لكل ذلك تقوم في تلكؤ الرؤية الإسلامية ومراوحتها في شرنقة التدين اللاهوتي.

إن لهذا التلكؤ والمراوحة مقدماتهما التاريخية والواقعية، الوجودية والعندية. بمعنى أن الضعف الظاهري والباطني في صيرورة المركزية الإسلامية الحديثة يقوم في ظهورها «المتأخر» بمعايير الزمن العالمي و»مناسبا» بمعايير التاريخ الذاتي. من هنا التناقض الحاد بين الزمن والتاريخ في الصيرورة الإسلامية الحديثة. فهي متأخرة مقارنة بمثيلتها الأوربية بستة قرون، لكنها متوازية معها من حيث المسار الذاتي. فقد انهارت المركزية الإسلامية الثقافية قبل ستة قرون مع سقوط بغداد. وبقيت المراكز الأخرى يتخافت بصيصها (الأندلس والقاهرة). بينما قتلت المرحلة العثمانية في تاريخ الخلافة الروح الثقافي الإسلامي. من هنا عدم قدرتها على التطوير وتقديم البدائل. وعندما ظهرت بدايات المركزية الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر والعشرين (الأوربيين)، فإنها من حيث مقدماتها الثقافية الذاتية كانت استمرارا للقرن الرابع عشر (الهجري). من هنا محاصرتها بين تاريخها الذاتي والزمن الأوربي. الأمر الذي جعل صعودها منذ البدء محاصرا من جانب مركزيات أخرى أكثر تفوقا. مما حدد بدوره فقدانها للمشروع الذاتي. بمعنى أن المركزية الإسلامية الحديثة لم تمتلك مشروعا بناءا ولا هجوميا، بل ضعيفا ومشتتا ودفاعيا. كما أنها كانت محاصرة أيضا بمعايير الجغرافيا الثقافية. إذ أن العالم الإسلامي هو الوحيد القائم في وسط العوالم الثقافية والمركزيات التاريخية الكبرى (الأوربية النصرانية، والهند الهندوسية، والصين البوذية والروسية الأرثوذوكسية)، أي أنها تحتك بالجميع بصورة مباشرة. إضافة

إلى ضعف القلب الإسلامي أو المركز الإسلامي الثقافي (العالم العربي). إذ لا يمكن للمركزية الإسلامية الثقافية أن تنجح دون نجاح العالم العربي فيها، بوصفه المكون الثقافي الجوهري القادر على توحيد الفكرة المركزية الإسلامية. مع انه هذا الجانب لم يعد فكرة لابد منها بالضرورة. بمعنى إمكانية تحول العالم الإيراني أو التركي او خارجهما إلى مركز هذا المسار في حال استطاعته تقديم بديلا شاملا جذابا ومهموما باشكاليات العالم الإسلامي ككل.

تكشف الصيرورة التاريخية للعالم الإسلامي وكينونته الثقافية عن وجود خمسة عوالم فيه، وهي على التوالي العالم العربي، والعالم الإيراني، والعالم التركي، والعالم الإفريقي، وعالم الجزائر والمحيط[1]. وضمن كل منها عوالم قومية. إلا أن البؤرة التاريخية الثقافية فيه تعود وتبقى لثلاثية العالم العربي والإيراني والتركي[2]، أي للمكونات الثلاث الكبرى القادرة على أن ترتقي إلى مصاف الأمم العربية والإيرانية والتركية. وهي عملية لا يمكنها النجاح والتكامل ما لم يحل كل منها مركزيته الثقافية عبر بناء أمم قومية متكاملة بمعايير المرجعيات الثقافية النابعة من تجاربها الخاصة وانتماءها الصميم للنفس والتراث الذاتي، بوصفها المقدمة الجوهرية لنفيها اللاحق في أمم جزئية (عربية وإيرانية وتركية) وتمثلها اللاحق في أمة عامة (إسلامية ثقافية جديدة)[3].

(1) ذلك يعني إننا بحاجة لاحقا إلى خمس مركزيات أولية وخمس مراكز ثقافية سياسية، ولا يمكن بلوغ ذلك ما لم تتبلور مراكز ثقافية وسياسية قومية في بادئ الأمر ثم يجري توحيدها بالاختيار ضمن كل عالم من هذه العوالم الخمس إما بفكرة الوحدة وإما بفكرة الجامعة. والأفضلية للجامعة على الوحدة في بداية الأمر. وذلك لأنه أسلوب يتضمن تمثل تجارب الجميع ويجعل من الارتقاء والتدرج الإصلاحي أسلوب التكامل الفعلي والمستقبلي.

(2) أنها عوالم تعادل عوالم الأوربية الثلاث وهي الجرمانية واللاتينية والانجلوسكسونية.

(3) لقد تناولت هذه القضية في كتابي (المثلث العربي الإيراني التركي).

العالم العربي وآفاق مركزيته الثقافية والمستقبلية

وفيما يخص العالم العربي، فان بناء مركزيته الثقافية السياسية يفترض مرور مكوناته المعاصرة بطريق الآلام الفعلية من اجل التكامل الذاتي. والتكامل الثقافي عبر حسم إشكاليات الوجود السياسي للعالم العربي بمعايير الرؤية المستقبلية والتلقائية وليس بمعايير ومقولات العبودية الأيديولوجية والاغتراب الثقافي. وهذا وثيق الارتباط بإعادة تأسيس علاقته بما ادعوه بالإسلام الثقافي، أي بتراثه الذاتي ونقده العملي من خلال إبداع التجربة الحية للرؤية الواقعية والمستقبلية الحديثة (العلمية والعملية). أما السياسي فيجري عبر تكامل دوله العصرية العديدة، ولاحقا ضمن مناطقه الثقافية الأساسية الأربع، (وهي منطقة المشرق العربي، وشبه الجزيرة العربية، ومصر والسودان، والمغرب الكبير) ومنطقة الاحتمال الخامسة (الصومال وجيبوتي وجزر القمر وزنجبار وغيرهما)، ثم صوب وحدته القومية الثقافية بوصفه امة.

إن تحديد مرحلة التطور التاريخي للأمم استنادا إلى المكونات الإنسانية والعقلانية والأخلاقية يفترض صياغة البدائل الثقافية القومية (الجزئية). وبالتالي، فان المهمة الأساسية بالنسبة لفلسفة البدائل تقوم بالنسبة لنا في إحياء وتحديث المكونات الإنسانية والعقلانية والروحية بما يتوافق مع مهمات المرحلة التاريخية الملموسة، التي هي بالنسبة لنا الآن المرحلة الثالثة (الدينية – السياسية).

ويفترض إنجاز هذه المهمة الدمج الواعي لاستمرار وديمومة العناصر الإنسانية العقلانية والروحية للمراحل السابقة، أي من خلال المرور بها واجتيازها جميعا. وهو مرور واجتياز يلازم بالضرورة ضغط وتأثير القوى التي اجتازت المراحل السابقة أو جميعها.

إن الدول والأمم التي اجتازت في مسارها التاريخي الملموس مراحل أكثر تتوفر لها فرصة وإمكانية التطور الذاتي الحر. وبالتالي فرصة وإمكانية

إبداع نظمها ومؤسساتها وقيمها المعقولة والمقبولة ضمن حدود منظومة الملك والملكوت والجبروت المجردة والملموسة الخاصة بها، أي كل ما يصنع منظومة الحدود المثلى للمركزية الثقافية الخاصة. أما نوعية هذه القيم والمؤسسات، فإنها تنتظم من تراكم الحلول المتنوعة والمتباينة والمختلفة لكيفية حل الإشكاليات الجوهرية لعلاقة الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان والجماعة والدولة، أي كل ما يصنع منظومة المرجعيات الثقافية المتسامية القادرة على تنشيط فكرة الإجماع الدائم والاجتهاد الحر.

أما البديل الواقعي بالنسبة للعالم العربي فهو بديل المستقبل، أي ذاك الذي يقوم في وضع هذه المكونات المتناقضة الحالية في نظام جديد عن المتناقضات الضرورية المكوّنة لحدود المرحلة السياسية - الاقتصادية. ولن يتم ذلك ما لم يجر تذليل البقايا المتهرئة لفكرة وفعالية الأصول الإسلامية المتغلغلة في كل مسام الوجود العربي (والإسلامي). وذلك من خلال ترتيب الأولويات التالية وتأسيها النظري:

التفاؤل: من خلال إدراك نهاية المرحلة الحالية والحدود التاريخية الملموسة لها. واستنادا إلى ذلك تجري صياغة توليف جديد للنزعة الإنسانية والعقلانية والأخلاقية.

الفاعلية: من خلال النشاط الواعي الهادف إلى بناء وترسيخ الثقافة القومية استنادا إلى إدراك مرحلتها التاريخية الملموسة.

النفي: من خلال توليف الإبداع الذاتي الحر لتقاليد الإسلام الثقافي والرؤية المستقبلية.

العقل: من خلال تأسيس المكونات العلمية والعملية للفلسفة الإصلاحية وجوهرية العقل الإصلاحي.

*** *** ***

الخاتمة

إن الإيمان بالمطلق يعصم الإنسان من الوقوع في هاوية الزمن العابر، ويجعل من كل ما فيه استعدادا للبحث والمغامرة الكونية. وليس المقصود بالمطلق هنا سوى التاريخ وفكرة الاحتمال العقلاني لما ادعوه بقانون المسار التاريخي ومنطقه الثقافي. فهو المسار الذي ينبغي أن يوصل الجميع للانتقال من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الماوراطبيعي. وهما كل واحد في المسار ومتباينان في المنطق الثقافي.

فقد كان الترابط الجوهري بين الإنسان وتاريخه هو نتاج ارتباطه بوجود الطبيعي. لهذا ليس هناك من شيئ أعزّ على العقل الإنساني من التاريخ، لأنه يحتوي على ذاكرته وذكرياته، ومن ثم خزين تجاربه الثقافية المتنوعة. من هنا ترابط التاريخ وارتباطه الجوهري بالإنسان. إذ لا يعقل الوجود الإنساني بدون تاريخه. بل يمكننا القول، بأن التاريخ هو الوجود الإنساني تماما بالقدر الذي يكون الوجود الإنساني هو الاستمرار الطبيعي لتاريخه. وهي حالة تعكس طبيعية الوجود الإنساني. من هنا تناغم الحس والحدس والعقل والغريزة في الاهتمام بتاريخه الذاتي.

وقبل أن يرتقي تاريخ الإنسان والأمم الذاتي إلى مصاف تاريخ وعي الذات، الذي تمثله فلسفة التاريخ، فقد كان ينبغي له المرور بمختلف دهاليز الوجود المظلم للطبيعة لكي يخرج منها إلى فضاء النور الفعلي للدولة والحضارة. وعبرهما للوعي التاريخي. إذ جعلت ولادة الإنسان من رحم

الطبيعة كل ما فيه طبيعيا. ومن ثم اجبرته بالضرورة أن يكون طبيعيا، أي متجانسا مع نفسه بمعايير الطبيعة، ومن ثم تأمل كل ما فيه بقوة الذكرى لكي يكون بإمكانه الاستمرار ككائن طبيعي.

فالطبيعة القاسية التي نشأ فيها منذ البدء قد عرّكته بمسنّ خشونتها المؤلمة، ومن ثم أثارت فيه تحسس طعم الألم وتذوق حلاوته في كل خطوة تنقذه من مخالبها. من هنا ارتباطه العضوي بها ورغبته الجامحة للخروج منها وعليها. وما بينهما كانت تتراكم رؤيته التاريخية بوصفها تجارب وعبرة وجدت انعكاسها الأولي في كل ما كان بإمكانه الإبقاء على ذكريات الحياة وعلاقته بها من انعكاس الطبيعة في رسوم جامدة هي بدورها ليست إلا انعكاس لروحه المتحركة كما نعثر عليها على جدران الكهوف. بينما كانت هي في الواقع جزء من خياله وذكرياته ومن ثم إلهامه. ولاحقا يرتقي من الطبيعة المباشرة إلى الحيوان والأحجار والشجر، ومنها إلى رسم السماء ونجومها، بوصفها البداية الأولية للخروج من معاقل الطبيعة الأرضية المباشرة. ومن خلا لها يرتقي لاحقا إلى ما وراء الطبيعة من قوى خارقة وآلهة وغيرها. وقد كان ذلك في الواقع أرضه وسماءه الآخذة في التبلور بوصفه موقفا طبيعيا وماوراطبيعيا. فقد كان من الصعب بالنسبة للإنسان في الماضي والحاضر إدراك انه لا سماء ولا أرض في حال بقاءه أسير الرؤية الطبيعية المباشرة. إذ ليس في الحقيقة شيئ سواه وصيرورة الكون الدائمة. وبمعايير التاريخ ومعناه كل ما فيهما هو.

من هنا إشكاليات التاريخ الشائكة، والتي لا يمكن رؤية حقيقتها ما لم يجر النظر إليها بمعايير الحقيقة والإخلاص لها، بوصفها منطقا ثقافيا واحتمالا عقلانيا مستقبليا. بمعنى، استحالة إدراك حقيقة ومعنى التاريخ الفعلي ما لم يجر النظر إليه بمعايير الوحدة المرنة بين الطبيعي والماوراطبيعي في مسار الإنسان والأمم والحضارات، ومن ثم تذليل مقدمات وواقع الخلاف

الطبيعي والتاريخي والثقافي والمنطقي في هذه الوحدة المرنة. بمعنى الارتقاء إلى مصاف الوعي الذاتي الإنساني الخالص بوصفه مشروعا مستقبليا عاما.

وقد كانت هذه القضية وما تزال تقلق الوعي الفلسفي الكبير. بمعنى اهتمامه بالتاريخ وبلورة معالم ومنظومات الرؤية الفلسفية عنه كما هو جلي في فلسفة التاريخ نفسه، وفي الرؤية الفلسفية للتاريخ. وبغض النظر عن كل الخلافات والمستويات المتباينة والمختلفة فيها، يمكننا العثور على ما يمكن دعوته بهموم الرؤية المستقبلية. إذ ليست فلسفة التاريخ من حيث الجوهر سوى فلسفة المستقبل. أما الماضي والحاضر فإنهما مجرد عينات وأدلة ومؤشرات لا غير. وهي الحالة التي تقف في الأغلب خارج اطار الحس العقلي المباشر للفلاسفة أنفسهم، باستثناء تلك الحالات التي تصبح فيها الرؤية الفلسفية للتاريخ جزءا من مهمات العقل العملي أو الفكرة السياسية المباشرة. حينذاك تتداخل الرؤية الفلسفية بالإرادة العملية. وعلى كيفية تناسقهما تتبلور ما ادعوه فلسفة التاريخ السياسية، أي الأكثر قيمة بالنسبة لتأسيس مهمات الانتقال في التطور التاريخي الثقافي للأمم. والخلل الذي لازم ويلازم هذا «التنسيق» عادة ما يكمن في إحلال فكرة المطلق، بينما حقيقة المطلق هنا ليست إلا الصيغة العاملة من اجل تجاوز التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الماوراطبيعي بمعايير المنطق الثقافي للمسار التاريخي للأمم أولا، والتنسيق الفعلي اللاحق بين مرجعيات الأمم الثقافية المتكاملة من اجل بلورة منظومة العمل الإنساني العام. وبعكس ذلك تصبح كل المحاولات التي تسعى لوضع فكرتها أيا كانت صيغتها منطقية أو بلاغية في صلب تصوراتها عن المطلق بالمعنى الذي أشرت إليه أعلاه، لا تفعل في الواقع إلا على ابتذاله. فالمطلق هو ما لا يمكن ابتذاله. بمعنى انه مشروع الاحتمالات المستقبلية الإنسانية العامة، أو الخالصة. وبالتالي، فإن المهمة الكبرى بهذا الصدد تقوم في تأسيس الفكرة القائلة، بأن المطلق هو الذي ينبغي أن يحدد

مسار الفكرة والرؤية المستقبلية، وليس بالعكس. عندها لا يمكن ابتذال التأسيس الفلسفي عبر غرسه بمفاهيم سياسية أو أيديولوجية أو أسطورية وما شابه ذلك.

فقد بلورت تقاليد الفلسفية نماذج وصيغ عديدة والتي تتراوح بين الفكرة القائلة، بأن الماضي هو الأفضل وانه العصر «الذهبي»، وبين نقيضها القائل، بأن الماضي هو مجرد مقدمة للمستقبل، أو مادة يمكن رميها بوصفها جزءا من التاريخ غير الحقيقي. وبالتالي الحديث عن «تاريخ حقيقي» وآخر «غير حقيقي». أو أن يجري الحديث عن محطات جوهرية وأخرى عرضية، أو عن زمن محوري وما قبله لا شيئ. أما في الواقع، فإن فكرة الماضي هو الأفضل والذهبي وما شابه ذلك أقرب ما تكون إلى فلسفة العجائز. كما لا يوجد تاريخ حقيقي وآخر لا حقيقي، لأنه تاريخ واحد. كما لا توجد مرحلة محورية، بل مراحل تأسيسية تستجيب لها وتتفاعل معها منظومة من المرجعيات الكبرى التي هي بدورها التعبير المناسب والموِّجه الفعلي للمرحلة التاريخية الثقافية. كما لا توجد مراحل تاريخية شاملة، بل مراحل نمو تاريخي ثقافي لكل منه منطقه الثقافي الخاص. ولا يتعارض هذا مع قانون المسار التاريخي بل يدعمه ولكن بمعايير الرؤية الواقعية. والسير فيها إلى نهاية يجعل من الممكن الانتقال صوب المسار التاريخي الموحد بوصفه تاريخ المستقبل، أو التاريخ الماوراطبيعي. بعبارة أخرى، إن المعنى الفعلي للتاريخ يقوم في تحويل الزمن (الطبيعي) إلى التاريخ (الماوراطبيعي) والذي يعادل معنى منطق الثقافة والإبداع الانساني الجامع.

*** ** ***

المحتويات